

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RAFAEL BORGES ARDILES

*35 SONNETS* OU O HORROR PARADOXAL DA VIDA

CURITIBA

2013



RAFAEL BORGES ARDILES

35 SONNETS OU O HORROR PARADOXAL DA VIDA

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Estudos Literários, no Programa de Pós-Graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Caetano Waldrigues Galindo.

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação  
Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Ardiles, Rafael Borges  
35 *Sonnets* ou o horror paradoxal da vida / Rafael Borges Ardiles –  
Curitiba, 2013.  
126 f.

Orientador: Prof. Dr. Caetano Waldrigues Galindo  
Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Setor Ciências Humanas  
da Universidade Federal do Paraná.

1. 35 *Sonnets*. 2. Pessoa, Fernando, 1888 - 1935. 3. Ciências ocultas.  
4. Paganismo. 5. Teosofia. I. Título.

CDD 869.14

## TERMO DE APROVAÇÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM LETRAS

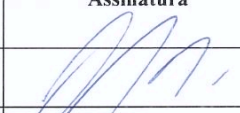
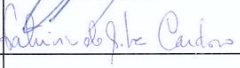

### PARECER

Defesa de dissertação do mestrando RAFAEL BORGES ARDILES para obtenção do título de **Mestre em Letras**.

Os abaixo assinados CAETANO WALDRIGUES GALINDO, PATRÍCIA DA SILVA CARDOSO e BERNARDO GUADALUPE LINS BRANDÃO arguíram, nesta data, o candidato, o qual apresentou a dissertação:

“35 SONNETS OU O HORROR PARADOXAL DA VIDA”

Procedida a arguição segundo o protocolo que foi aprovado pelo Colegiado do Curso, a Banca é de parecer que o candidato está apto ao título de **Mestre em Letras**, tendo merecido os conceitos abaixo:

Banca	Assinatura	APROVADO Não APROVADO
CAETANO WALDRIGUES GALINDO		<i>Aprovado</i>
PATRÍCIA DA SILVA CARDOSO		<i>Aprovado</i>
BERNARDO G. LINS BRANDÃO		<i>Aprovado</i>

Curitiba, 12 de dezembro de 2013



Prof. Dr. Rodrigo Tadeu Gonçalves  
Vice-Coordenador

Esta dissertação é dedicada à memória de Fernando Pessoa.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria aqui de agradecer publicamente ao professor Henrique Ávila o auxílio desinteressado que me ofereceu no início desta pesquisa; sem isso, este trabalho provavelmente não existiria.

No mais, sou grato a todos os que fizeram esta pesquisa acontecer.

Quanto mais claro  
Vejo em mim, mais escuro é o que vejo.  
Quanto mais compreendo mais,  
Menos me sinto compreendido. Ó horror  
Da vida paradoxal deste pensar...

Fernando Pessoa



## RESUMO

*35 Sonnets* de Fernando Pessoa é uma obra movida pelo paradoxo. Escritos num período de intensa meditação, seus poemas refletem em larga medida as diferentes formulações metafísicas que animaram o poeta ao longo de toda a década de 1910. Nessas formulações tomam parte, frequentemente, concepções opostas sobre a realidade. O poeta, no entanto, em lugar de se posicionar favoravelmente a um ponto de vista definido, traça por meio dos 35 sonetos um diagrama dos problemas envolvidos no ato de conhecer. Dessa forma são trabalhados problemas como o livre-arbítrio e a oposição entre a essência e a aparência. Esses problemas levantam uma oposição ulterior entre o conceito pessoano de paganismo, que se baseia nos princípios complementares de unidade, objetividade e racionalidade, e sua intuição de que haveria algo para além das aparências. A crise provocada por essa oposição, por sua vez, especialmente a partir do momento em que Pessoa entra em contato com a teosofia, será, mais uma vez paradoxalmente, resolvida por meio da formulação de um Paganismo Superior.

Palavras-chave: *35 Sonnets*. Fernando Pessoa. Paganismo. Ocultismo. Teosofia.

## ABSTRACT

Fernando Pessoa's *35 Sonnets* is a work driven by paradox. Written in a period of intense meditation, its poems reflect to a great extent the different metaphysical formulations that animated the poet throughout the 1910s. It is not uncommon that opposite views on reality take place in these formulations. The poet, however, instead of supporting any definite point of view, describes by way of the 35 sonnets a diagram of the act of knowing. By this way, the problems of free-will and of the opposition between essence and appearance are set forth. These problems raise a further opposition between Pessoa's take on paganism, which is based in the complementary principles of unity, objectivity, as well as rationality, and his intuition that there is something beyond what is seen. The crisis brought about by these oppositions, by its turn, especially from the moment when Pessoa gets in full contact with theosophy, will be once more paradoxically worked out by means of his formulation of a Superior Paganism.

Key-words: *35 Sonnets*. Fernando Pessoa. Paganism. Occultism. Theosophy.

## SUMÁRIO

<b>TERMO DE APROVAÇÃO .....</b>	<b>5</b>
<b>AGRADECIMENTOS .....</b>	<b>7</b>
<b>RESUMO .....</b>	<b>9</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>10</b>
<b>SUMÁRIO .....</b>	<b>11</b>
<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2 O IDEAL GREGO .....</b>	<b>30</b>
<b>3 TUDO É ILUSÃO .....</b>	<b>60</b>
<b>4 CONCLUSÃO .....</b>	<b>87</b>
<b>ANEXO .....</b>	<b>91</b>
<b>APÊNDICE .....</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>124</b>

## APRESENTAÇÃO

Fernando António Nogueira Pessoa nasceu em 1888, em Lisboa, Portugal. Aí viveu a primeira infância, até que a morte prematura do pai fez com que a mãe contraísse segundas núpcias. Como o padraсто andava designado cônsul português em Durban, África do Sul, para lá o menino viaja em companhia da mãe, de modo que lá cresce e é educado na cultura e língua inglesas.

Quando termina o ensino secundário, decide por voltar a Portugal e se matricula no curso de Letras da Universidade de Lisboa. Não o conclui, mas estreia como poeta alguns anos depois, quando a partir de 1913/1914 começa a publicar poemas em revistas portuguesas, sempre de forma dispersa. É assim que participa da fundação do modernismo português, por meio da revista *Orpheu*, em 1915.

Alguns anos depois, em 1918, faz publicar dois livros de poemas em inglês, *Antinous* e *35 Sonnets*. Em 1921, volta a publicar poemas em inglês: *English Poems I-II* (que consiste basicamente de versão reformulada de *Antinous* mais o inédito *Inscriptions*) e *English Poems III (Epithalamium)*.

Durante toda a vida publica, em língua portuguesa, apenas poemas dispersos em vários periódicos, como a revista *Athena*, que ele mesmo dirigiu e onde publicou uma grande quantidade de poemas e reflexões. Antes de morrer, apenas um livro publicará como exceção: *Mensagem*, em 1934, o qual foi contemplado com prêmio mas não chegou nem mesmo a vencer competição aberta pelo governo.

Em 1935, morre o poeta aos 47 anos, sem publicar o grosso da sua obra literária, a qual teve de ser aos poucos revelada de acordo com o que se encontrou no seu espólio, ainda que boa parte dos poemas tenha sido previamente organizada, já projetada uma publicação futura.

## 1 INTRODUÇÃO

Na introdução à sua tese de doutorado – intitulada *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna* –, o poeta Cláudio Willer revela uma circunstância que, embora corriqueira no que toca a projetos de pós-graduação, me foi algo instrutiva em meu caminho particular. O referido autor teria iniciado o doutoramento com uma pesquisa que buscava aproximar literatura e ocultismo; ao cabo de dois anos, contudo, o projeto inicial terminou sendo circunscrito a uma das facetas ocultistas mais proeminentes – a saber, o gnosticismo, mencionado aliás no título da tese. Willer (2010, p. 7) justifica essa opção aludindo, além da conveniência de aproveitar algo do que já tinha escrito, ao caráter introdutório daquele tópico na tradição esotérica ocidental. Ora, é preciso que, quanto a mim, também eu ressalte o fato de haver percorrido um itinerário parecido, no mesmo sentido do todo para a parte, ainda que existam controvérsias, aqui, quanto ao que seja parte ou todo. Ocorre, na realidade, que ocultismo, esoterismo, gnosticismo, rosacruzianismo, entre outros ismos, são afinal temas frequentemente debatidos pela crítica sobre a obra pessoana; porém a eleição de um ou de outro tema como objeto de estudo será, como neste caso foi, inevitavelmente uma atitude arbitrária, a qual precisa por isso mesmo esclarecer os seus conceitos, sob pena de causar mal-entendidos indesejáveis. Daí se fazer necessário, sob pretexto de introduzir os resultados desta pesquisa, apresentá-la como foi originalmente concebida, nos seus pontos principais.

Ainda que as respostas encontradas falem de certa maneira por si próprias, entendo que parcela – significativa – do seu sentido total se originará das perguntas que primeiro foram feitas, bem como do que se contava com elas encontrar. Nessa direção, cabe pois localizar o início desta pesquisa no ano de 2007, época em que pela primeira vez empreendi, ainda na graduação, uma leitura mais detida da criação poética de Fernando Pessoa. Quando, já licenciado em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), cogitei pela primeira vez cursar o mestrado naquela instituição, me submeti em 2009 ao processo seletivo com um projeto centrado na poesia atribuída ao heterônimo Alberto Caeiro. Tanto o projeto, porém, quanto o seu autor, reconheço, não faziam ainda jus à vaga pleiteada, de modo que os meus planos foram temporariamente adiados. Inalterado, de qualquer

forma, permaneceu meu interesse pela obra do escritor lisboeta, que acabou ganhando tempo e amadureceu.

Um pouco antes, vale dizer, quando em meados de 2009 estabeleci o objeto da pesquisa por fazer e procurei alguém que me pudesse auxiliar em matéria bibliográfica, encontrei esse alguém na figura do professor Henrique Ávila, da própria UEL. Português de nascimento, aparentemente ele se animou ao ver um brasileiro interessado em pesquisar a literatura do seu compatriota, fato que o teria feito rever coisas que fazia muito tempo já não via, segundo me disse depois. Devo ao professor Henrique, portanto, a indicação de uma bibliografia bastante detalhada, a qual me poupou considerável tempo de trabalho inútil, assim como lhe devo também algumas observações que se provaram perversamente certas. A principal destas dizia respeito à primeira hipótese que eu então havia formulado, sem muita informação nem experiência: a poesia de Caeiro seria, por essa hipótese, manifestação do que Roland Barthes chamou de *grau zero da escrita*, em livro com esse mesmo nome (cf. BARTHES, 2004), publicado em 1953 na França. Pela expressão de contrariedade do meu interlocutor, vim a saber então, não só que Barthes não encontrava nele um admirador dos mais solícitos, como também que minha pesquisa já havia sido feita por José Augusto Seabra (cf. SEBRA, 1974), sob orientação aliás daquele crítico francês.

Em consequência do malogro no processo seletivo de 2009, pude assim repensar convenientemente o foco dos meus questionamentos. Barthes, como o professor Henrique havia sugerido, não parecia já muito pertinente, enquanto perspectiva teórica, à análise da produção pessoana como um todo; mas esta permanecia no centro da minha reflexão estética. Ou – talvez seja mais exato dizer – no princípio. Quanto a isso, aliás, convém também salientar que em momento algum dessa trajetória minha intenção foi me tornar um “especialista” em Fernando Pessoa. Se a obra desse poeta despertou minha curiosidade, e mesmo a minha perplexidade muitas vezes, e se em alguma medida me aprofundei em território especializado, isso se deveu especialmente ao caráter elementar que vim a atribuir à sua especulação metafísica e à relação desta com suas considerações estéticas. Era necessário, para mim, entender as implicações literárias do pensamento pessoano *antes* de me concentrar com maior atenção em autores que, há muito tempo, também despertavam meu interesse, como Beckett, Shakespeare ou Machado de

Assis. E, provavelmente, o melhor exemplo desse caráter elementar das formulações teóricas de Pessoa será a sua abordagem da noção de sujeito.

O problema da subjetividade, o qual envolve obviamente tanto o conceito de identidade quanto a pretensa distinção entre sujeito e objeto, figura inevitavelmente na base de qualquer teorização no campo da literatura. Da abordagem que se dê a esse problema dependem, na poesia, posicionamentos ulteriores sobre eu lírico, unidade, coerência, etc. E nesses posicionamentos se fundamentam, invariavelmente, quer a criação artística quer o juízo crítico. É, nesse quesito, conhecidíssima a relação existente entre o fenômeno heteronímico – em virtude do qual Fernando Pessoa atribui a autoria de suas obras a outros sujeitos, os heterônimos – e as declarações do poeta (1998, p. 81) sobre a sua própria identidade, segundo as quais ele não sabe quem é nem que alma tem. Esse caso – que revela não apenas a opinião do autor, como sua vontade de ser coerente acima das incongruências – nos deve servir ilustrativamente de alerta para a possibilidade de que, também noutros aspectos, o criador tenha algum esclarecimento a oferecer sobre o funcionamento da criatura. De qualquer forma, nem só da opinião do autor se faz um juízo crítico; e, quanto a isso, sem sair do tópico da subjetividade, é preciso fazer uma colocação mais longa sobre a metodologia adotada nesta dissertação.

Esta pesquisa nasceu, como afirmei, do meu interesse particular pelas implicações práticas de algumas premissas teóricas de Fernando Pessoa. Portanto, as eventuais respostas divulgadas nesta dissertação não poderiam dizer respeito, simplesmente, ao modo de funcionamento dos elementos linguísticos no corpo dos poemas estudados. Tampouco se poderiam limitar aos mil sentidos esgaravados nas entrelinhas por diferentes leitores da poesia pessoana, eu incluído. Na realidade, não negligencio, muito menos condeno as práticas mencionadas, que considero legítimas e complementares num esforço contínuo e, por natureza, infinito. Com essa ressalva, no entanto, admito também que o meu propósito, desde o início, foi de outra ordem, e reconheceu como lastro intrumental a presunção de intencionalidade nos textos abordados, sejam tomados separadamente, sejam em conjunto. Essa circunstância estrondosamente óbvia – de que os poemas em geral e, neste caso, os 35 *Sonnets* de Fernando Pessoa têm sua redação guiada por uma ação intencional – é todavia passível de interpretações conflitantes, no que se refere à atribuição de sentido. Por isso, não será demais carregar aqui neste ponto.

De fato, “o ponto mais controvertido dos estudos literários é o lugar que cabe ao autor” (cf. COMPAGNON, 2010, pp. 45 e segs.). Sabe-se que, durante muito tempo, sob influxo de uma visão de mundo historicista, a intenção do autor foi invocada como critério pedagógico ou acadêmico tradicional para estabelecer o sentido literário, em razão do que foi repetidamente atacada como conceito obsoleto ou, mesmo, burguês: um símbolo da ideologia capitalista, como sugeriria Barthes em “A Morte do Autor”. Assim, e ainda que não usando de vitupérios que tais, uma parcela significativa da crítica literária do século XX se caracteriza por uma repulsa ao autor enquanto critério interpretativo, a exemplo da chamada escola de Genebra, que se dirige preferencialmente ao que entende como consciência profunda da obra. Contudo, essa volta ao texto exigida pela nova crítica não teria sido, muitas vezes, senão uma volta ao autor como “projeto criador” ou “pensamento indeterminado”. De modo que tomarei por minhas, neste tópico, as palavras do crítico francês Antoine Compagnon, que sabiamente evita a tentação dos extremismos:

A tese da morte do autor, como função histórica e ideológica, camufla um problema mais agudo e essencial: o da intenção do autor, para o qual a intenção importa muito mais do que o autor, como critério de interpretação literária. Pode-se separar o autor biográfico da sua concepção de literatura, sem recolocar a questão do preconceito corrente, entretanto não necessariamente falso, que faz da intenção o pressuposto inevitável de toda interpretação (COMPAGNON, 2010, p. 64).

Uma leitura tolerante das linhas que se seguem, portanto, levará em devida conta o fato de que não foi minha intenção – note-se a ironia – vincular exclusivamente o sentido dos sonetos pessoanos com as declarações do seu autor, mesmo quando estas sejam aduzidas como procedimento elucidativo. Não obstante, esse procedimento, como aliás é óbvio em vista do que está escrito, será aquele que adotei como padrão, recorrendo sempre que possível a passagens paralelas do mesmo autor. E, se agi dessa maneira, confesso que o fiz por ter experimentado diferentes metodologias, por ter mesmo flertado com abordagens não raro incoerentes, e ter chegado por fim à conclusão de que o método das passagens paralelas era o que mais convinha ao que eu me propusera inicialmente. Nisso, com certeza, minha maior dívida é para com o professor Luís Bueno, da Universidade Federal do Paraná (UFPR); foi ele quem, por ocasião do III Fórum de Produção



Discente<sup>1</sup>, em 2012, me chamou a atenção para o ecletismo que ainda contaminava meu projeto, apresentado então para debate.

O ecletismo observado pelo prof. Bueno – o qual consistia em negar a intenção do autor como critério válido, afirmar a preocupação com o papel do leitor, preconizar a fidelidade ao texto e, sem embargo, utilizar dados biográficos como prova dos argumentos, tudo isso ao mesmo tempo e exclusivamente – era o cômico resultado de um impasse desnecessário. Eu estava certo então, como ainda estou, de que a opinião alimentada por um autor acerca de obra sua, sejam lá quais forem a opinião ou a obra, não possui autoridade maior do que os efeitos produzidos no encontro da mesma obra com a inteligência do leitor. Tal certeza, entretanto, inflada por uma falta de experiência, se configurou na crença de que a opinião do autor seria um dado espúrio, algo que certamente não é, desde que não se perca erigida em dogma. Ora, desfeito esse impasse, desfez-se o ecletismo, que tinha sua razão de ser no fundamentalismo de posições excludentes – ou o autor, ou o texto, ou o leitor. Entendendo, pois, não ser possível conhecer quais foram as verdadeiras intenções de Fernando Pessoa ao escrever seus textos, resta evidente que seus textos constituem o só testemunho das suas intenções.

Essa evidência me levou a repensar alguns dos meus procedimentos.

Desde que obtive da poesia pessoana uma perspectiva de conjunto, chamou-me a atenção, principalmente, um poema em particular, e isso por duas razões. Em “Eros e Psique”, primeiro é problematizada de maneira enigmática a mencionada questão da subjetividade, que deixei em suspenso e agora retomo; depois, aparentemente como chave de tal enigma, é citado como epígrafe um trecho de ritual maçônico. De modo que essas duas razões, desde que devidamente assimiladas a uma investigação comum, tornaram-se por assim dizer uma primeira pista, ainda que um bocado obscura, na busca de algum sentido minimamente mapeável, o qual viesse minar ou corroborar hipóteses iniciais. Em especial, a ideia expressa na última estrofe do poema –

E, inda tonto do que houvera,  
À cabeça, em maresia,  
Ergue a mão, e encontra a hera,

---

<sup>1</sup> O referido Fórum acontece todos os anos na UFPR e tem por finalidade expor os projetos em andamento a discussão aberta. Como meu mestrado teve início nessa instituição no ano de 2011, depois de abandonado o projeto relativo à UEL, minha participação em 2012 foi obrigatória e teve o professor Bueno como debatedor convidado.

E vê que ele mesmo era  
A Princesa que dormia.  
(PESSOA, 1970, p. 241)

– em que o príncipe (o Infante), ao encontrar aquilo que procurava (a Princesa Adormecida), percebe que afinal buscava-se era a si mesmo, me pareceu inicialmente fazer supor um quadro de referência semelhante àquele de onde saem as críticas contemporâneas ao conceito tradicional de identidade. Para dar apenas um exemplo do que eu quero dizer, Stuart Hall se expressa nos seguintes termos, em seu ensaio *A identidade cultural na pós-modernidade*:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais (HALL, 2006, p. 12).

Ao contrário do sujeito iluminista, cuja identidade seria para Hall unificada e definitiva, ou do sujeito sociológico, cuja identidade preencheria o vazio entre interior e exterior de modo a estabilizar os sujeitos e seus mundos culturais, no sujeito pós-moderno

[...] a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2006, pp. 12-13).

Uma tal aproximação, todavia, entre formulações teóricas sobre a pós-modernidade e a obra poética de Fernando Pessoa, tem legitimidade apenas, segundo me convenci depois, enquanto não se cruzar a fronteira que separa sua criação literária de um lado, do outro os programas e reflexões estéticos criados para guiá-la. Num primeiro momento, é verdade, me pareceu que tivesse sido possível, para Pessoa, vislumbrar posicionamentos “pós-modernos” por meio de seus versos,

ao mesmo tempo em que aludia na epígrafe de um poema a rituais templários, agindo assim deliberadamente à frente do seu tempo como profeta da fragmentação a que se refere Hall. Mas, a partir do momento em que obtive uma visão de conjunto, não mais da poesia, senão dos textos em prosa do autor, menção especial para os *Textos Filosóficos*, tal possibilidade só me surgiu suscetível numa análise ligeiramente mistificadora. Seja como for, reitero que a limitação que me impus, de relacionar a poesia de Pessoa apenas com o seu próprio pensamento, se articula em função única do meu objetivo particular, que era avaliar em que medida se relacionavam teoria e prática poéticas num mesmo autor. Nesse sentido, entendi não convir avaliar em que medida a produção poética pessoana se verga ou não a conceitos teóricos formulados por outrem, o que poderia enriquecer posteriormente a fruição dos textos mas não o entendimento do seu processo composicional.

Quanto à epígrafe aludida de “Eros e Psique”, por exemplo, atribuída ao ritual do grau de Mestre do Átrio na Ordem Templária de Portugal, afirma ela basicamente que todas as verdades são a mesma verdade, num relativismo bastante capcioso:

... E assim vedes, meu Irmão, que as verdades que vos foram dadas no Grau de Neófito, e aquelas que vos foram dadas no Grau de Adepto Menor, são, ainda que opostas, a mesma verdade (PESSOA, 1970, p. 239).

Nesse caso, ainda mais do que nas estrofes do poema, foi preciso cautela para não enquadrar levemente o pensamento esotérico do ritual em formulações teóricas que nada têm a ver com ele. Daí que, tendo esta pesquisa o objetivo de relatar o desdobramento da teorização pessoana, grande parte do seu esforço se concentrou portanto em organizar os ramos dessa árvore estranha, de raízes ocultas e de difícil caracterização. Cabe-me, assim, reconhecer que a primeira hipótese admitida, e em larga medida confirmada – depois de refutada a hipótese de uma prematura pós-modernidade, naturalmente –, foi a centralidade (mais ou menos duradoura) da teosofia, de que se teriam irradiado outras categorias familiares a seu quadro referencial, como o ocultismo, o gnosticismo, o rosacrucianismo. Esse é, de resto, o posicionamento defendido por Georg Rudolf Lind:

Nos anos de mocidade, Pessoa participara, ocasionalmente, em casa de uma tia, em sessões espíritas; um certo interesse pelo ocultismo manifestava-se já nos primeiros poemas ingleses, escritos sob o pseudônimo de Alexander Search. Mas foi apenas no ano de 1915 que uma encomenda casual da Livraria Clássica Editora de Lisboa o pôs em contato com os

escritos dos teósofos. A editorial encarregou-o da tradução para a língua portuguesa dos livros de Annie Besant (1847-1933), a sucessora de Mme. Blavatsky na presidência da sociedade teosófica (LIND, 1970, p. 258).

Testemunho desse encontro com a teosofia, bem como de seus efeitos no espírito de Pessoa, encontra-se numa carta enviada por ele a Mário de Sá-Carneiro, efetivamente datada de 6 de dezembro de 1915. Esse ano já começara com uma crise do poeta, que o colocara face a face com a gravidade da existência<sup>2</sup>; nessa carta, portanto, descreve-se uma segunda crise, de teor um pouco distinto:

A primeira parte da crise intelectual, já V. sabe o que é; a que apareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento com as doutrinas teosóficas. O modo como as conheci foi, como V. sabe, banalíssimo. Tive de traduzir livros teosóficos. Eu nada, absolutamente nada, conhecia do assunto. Agora, como é natural, conheço a essência do sistema. Abalou-me a um ponto que eu julgaria hoje impossível, tratando-se de qualquer sistema religioso. O caráter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia; a noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que ressumam as obras teosóficas, perturbaram-me muito. Causa idêntica me acontecera há muito tempo com a leitura de um livro inglês sobre *Os Ritos e os Mistérios dos Rosa-Cruz. A possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade real me "hante"*. Não me julgue V. a caminho da loucura creio que não estou. Isto é uma crise grave de um espírito felizmente capaz de ter crises desta. Ora, se V. meditar que a Teosofia é um sistema ultracristão –no sentido de conter os princípios cristãos elevados a um ponto onde *se fundem não sei em que além-Deus* – e pensar no que há de fundamentalmente incompatível com o meu paganismo essencial, V. terá o primeiro elemento grave que se acrescentou à minha crise. Se, depois reparar em que a Teosofia, porque admite todas as religiões, tem um caráter inteiramente parecido com o do paganismo, que admite no seu Panteão todos os deuses, V. terá o segundo elemento da minha grave crise de alma. A Teosofia apavora-me pelo seu mistério e pela sua grandeza ocultista, repugna-me pelo seu humanitarismo e *apostolismo* (V. compreende?) essenciais, atrai-me por se parecer tanto com um "paganismo transcendental" (é este o nome que eu dou ao modo de pensar a que havia chegado), repugna-me por se parecer tanto com o cristianismo, que não admito. E o horror e a atração do abismo realizados no além-alma. Um pavor metafísico, meu querido Sá-Carneiro! (PESSOA, 1986, pp. 122-123)

---

<sup>2</sup> Em carta de 19 de janeiro de 1915 para Armando Côrtes-Rodrigues, afirma-se o seguinte: "Eu ando há muito – desde que lhe prometi esta carta – com vontade de lhe falar intimamente e fraternalmente do meu "caso", da natureza da crise psíquica que há tempos venho atravessando. Apesar da minha reserva, eu sinto a necessidade de falar nisto a alguém, e não pode ser a outro senão a você – isto porque só você, de entre todos quantos eu conheço, possui de mim uma noção precisamente no nível da minha realidade espiritual. Dá-se esta sua capacidade para me compreender porque você é, como eu, fundamentalmente um espírito religioso; e, dos que de perto literariamente me cercam, você sabe muito bem que (por superiores que sejam como artistas) como almas, propriamente, não contam, não tendo nenhum deles a consciência (que em mim é quotidiana) da terrível importância, da Vida, essa consciência que nos impossibilita de fazer arte meramente pela arte, e sem a consciência de um dever a cumprir para com nós mesmos e para com a humanidade" (PESSOA, 1985, p. 43).

Seja como for, essa centralidade da teosofia acabou por não ser definitiva na especulação metafísica de Pessoa, que pelo fim de sua curta vida se definiu, em mais de uma ocasião, como *cristão gnóstico*<sup>3</sup>. Tal flutuação nos deve alertar para a circunstância de que suas convicções religiosas, filosóficas e estéticas não se estabeleceram de uma só vez. Aliás, muito pelo contrário, o poeta se demonstra via de regra bastante firme nas suas posições; mas, com a mesma firmeza que exaltou uma coisa, também a soube desancar – não raro tudo ao mesmo tempo, ainda que por meio de diferentes avatares. Exemplo curioso a esse respeito é um fragmento (sem data) em que o poeta, finalmente, condena a teosofia por suas qualidades cristãs, mencionadas na carta a Sá-Carneiro, e se coloca favoravelmente à tradição hermética da Ordem Rosa-Cruz:

Invocam os teosofistas a íntima continuidade da tradição hermética ou esotérica. Segundo Mrs. Besant (quote here the due part of The Ideals of Theosophy).

Infelizmente o estudo da literatura ligada à exposição, propositadamente confusa, das teorias que formavam a base metafísica das sociedades secretas como os Rosa-Cruz – infelizmente esse estudo revela princípios fundamentais que, qualquer que seja o seu sentido simbólico, se não casam de modo algum com as teorizações teosóficas.

[...]

Além disso os herméticos europeus não se propunham trabalhar pela humanidade. [...]

A teosofia, como é próprio e de esperar da nossa época, é apenas uma democratização do hermetismo. Se se quiser, é uma cristianização dele. Mais nada. Cristianização ou Democratização feita com a ideia de Fraternidade, por sinal a mais baixa das três que compõem a trindade francesa (LOPES, 1977, p. 511).

Na falta de uma datação mais ou menos confiável, esse fragmento, não obstante ser atribuído ao heterônimo Raphael Baldaya, é no entanto uma indicação

---

<sup>3</sup> De fato, além da muitas vezes citada “Nota Biográfica”, assim Pessoa se define tacitamente num fragmento bastante irregular em que se vangloria de ter causado celeuma, no meio cultural português, com seu artigo sobre a maçonaria saído a 4 de fevereiro de 1935 no n. 4388 do *Diário de Lisboa*: “Dado, pois, o hábito de impunidade mental e moral em que comumente vegetam barulhentamente as campanhas antimaçônicas, o meu artigo no *Diário de Lisboa* não poderia deixar de cair como uma bomba no meio do que nos antimaçons simula, sem grande êxito, a existência da alma.

Não lhes ocorreu, nem lhes poderia ocorrer, que houvesse alguém que, não sendo maçom, nem sendo portanto presa de qualquer sigilo que o impedisse de falar, tivesse contudo o conhecimento suficiente para poder falar com mais autoridade que todos os antimaçons juntos, assim como o sentimento fraternal para com os maçons para, podendo falar, se decidir desde logo a fazê-lo. Os carbonários de Roma nunca ouviram falar num cristão gnóstico nem na Tradição Secreta no Cristianismo, nem nos laços apertados e ocultos que ligam essa tradição ao mais íntimo do espírito maçônico. Se fosse possível ou lícito invocar D. Dinis, ou o padre António Vieira, qualquer deles lhes saberia explicar” (PESSOA, 1979, p. 422).

preciosa<sup>4</sup> no sentido de uma transição, que vai da inicial atração pela teosofia, passando por uma relativização dos seus princípios em favor dos fundamentos rosacrucianos, até a adesão explícita a um denominado cristianismo gnóstico. Essa transição, por sua vez, teve necessariamente lugar entre os anos de 1915 e 1935, de modo que tem importância na análise dos 35 *Sonnets*, publicados em 1918, e será por isso analisada quando, no segundo capítulo (cf. “Tudo é Ilusão”), eu me ocupar dessa matéria. Todavia, convém destacar que, tendo em conta as declarações pessoais acerca do tal cristianismo gnóstico, considere oportuno utilizar as reflexões de Cláudio Willer como abordagem complementar, fato que se justifica pela aparente adoção de temas gnósticos por Pessoa e explica, também, a menção a Willer no início deste texto.

Há por ora um problema maior, frente ao qual é necessário que eu me posicione. No parágrafo anterior, fiz referência ao fato de o fragmento citado ser atribuído a um heterônimo. Note-se que nesse caso particular as consequências do problema não são tão graves quanto podem ser em outros, visto que Raphael Baldada não parece ter sido senão uma versão dogmática do Pessoa ortônimo em temática esotérica, assim como o seriam António Mora ou Alberto Caeiro<sup>5</sup>, noutro extremo, em temática pagã. Mesmo assim, a multiplicação do poeta português em uma multidão de outras figuras, cada uma com uma visão de mundo pessoal e um próprio modo de pensar, torna impraticável a atribuição convencional de autoria. Não falta nem mesmo quem afirme ser Fernando Pessoa um heterônimo de Álvaro de

---

<sup>4</sup> Não será, de todo modo, a única; data aproximadamente de 1917 um fragmento atribuído a António Mora em que esse outro heterônimo, filósofo do neopaganismo, escreve: “O sentimento do sobrenatural, liberto propriamente do sentimentalismo cristista, veio a dar na renascença do ocultismo, patente hoje por todo o orbe. Certas escolas do ocultismo – como a Sociedade Teosófica, que é, ostensivamente, a mais forte – não abandonaram, é certo, o sentimento cristista no seu intuito fraternitário. Mas o facto é que a renascença ocultista, como tal, se apoia não diretamente no humanitarismo cristista, mas sim na pura revivescência da noção do sobrenatural, sem outros atributos ou elementos anexos” (PESSOA, 1966, p. 262). Caberá, além do mais, alertar o leitor de que o termo “cristismo”, em lugar de cristianismo, configura um dos cacoetes indicativos de que ali quem se expressa é o heterônimo António Mora, e não Pessoa ele mesmo, de modo que me escuso de fazer novamente essa observação em passos transcritos mais à frente, onde esse termo assim figura com igual função.

<sup>5</sup> “Ce personnage (astrologue ou non) nous semble avoir par rapport à Pessoa un rôle semblable à celui de Caeiro. Nous savons que Pessoa a été vivement intéressé par l’Occultisme et, particulièrement, par la Théosophie, après avoir traduit quelques ouvrages théosophiques. Nous savons aussi que la révélation en lui de phénomènes de médiumnité l’avait épouvanté. Il a voulu exorciser ce fantôme qui le hantait, le démythifier pour avoir la paix. C’est pourquoi son article *Princípios de Metafísica Esotérica* n’est pas aussi inattendu qu’il le paraît. Mais, comme Caeiro, en niant tout mysticisme, en affirmant la primauté de la Matière sur l’Esprit, il tombe dans une sorte de mysticisme à l’envers. Il veut être l’ange rebelle, Lucifer, l’Esprit qui dit non” (LOPES, 1977, p. 280).

Campos<sup>6</sup>, por exemplo – afirmação que, obviamente, por trás da sua resposta questionável esconde uma questão justificada: Fernando Pessoa é Fernando Pessoa? Ou outra: Fernando Pessoa “ele mesmo” é heterônimo de Fernando Pessoa? Se sim, é mais heterônimo ou menos heterônimo que Campos? que Caeiro? que Reis? Acredito, porém, que essas questões não são assim bem colocadas, pois pressupõem um conceito de intencionalidade que considero já ter refutado, quando afirmei que os textos são o único testemunho das intenções, sendo portanto elas mesmas enquanto manifestação. Assim, mais do que tentar descobrir se aquilo que Fernando Pessoa assinou como Álvaro de Campos corresponde à intenção de Fernando Pessoa, me parece consequente saber se aquilo que a Álvaro de Campos se atribuiu possui uma intencionalidade reconhecível, ou então – como fez Jacinto do Prado Coelho – verificar se a intencionalidade reconhecível em Álvaro de Campos é compatível com aquela eventualmente reconhecível em Caeiro, Reis e, aí sim, Pessoa ele mesmo.

A tese central de Coelho, em *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, é que, apesar da diversidade entre a cosmovisão e o estilo dos heterônimos, há entre eles e o Fernando Pessoa ortônimo uma unidade fundamental. Para prová-lo, lança mão de reincidências de motivos, qual a tendência a considerar o mundo como ilusório (COELHO, 1977, p. 86), e de estilo, qual o reiterado uso de paradoxos (p. 170), ambos elementos que retomarei nos capítulos subsequentes. Tais elementos não chegam a convencer, todavia, desvinculados de outras duas características, também apontadas por Coelho – o anseio de absoluto e o ceticismo (p. 12) –, embora sem maior desenvolvimento. Sem esses dois pontos de contato, parece um tanto sem sentido, à guisa de ilustração, sustentar que Caeiro considera o mundo como ilusório, o que claramente não é verdade e, portanto, romperia a aparência de unidade nessa questão. De modo que acredito haver, sim, um elo a ligar os heterônimos entre si, mas esse elo se encontra além dos motivos expressos na poesia de cada um, a qual é feita justamente com o fito de distingui-los. Assim, mais

---

<sup>6</sup> “Mais ainda: se se pusesse o falacioso problema da sinceridade, dir-se-ia que através de Álvaro de Campos o poeta se revelava sincero e desposjado; Álvaro de Campos seria o “Fernando Pessoa” de quem Fernando Pessoa seja o heterônimo, como se, na verdade, tivéssemos um poeta, Álvaro de Campos, e um seu heterônimo, Fernando Pessoa. Teríamos, enfim, um heterônimo-pseudônimo (Álvaro de Campos) e um ortônimo-heterônimo (Fernando Pessoa). Como, ao menos, sugerir uma demonstração? Basta ver o quanto Álvaro de Campos, por ser moderno, integra em sua visão de mundo elementos que andam dispersos pelos demais, e que poderiam gerar outros heterônimos” (MOISÉS, 2008, p. 336).

uma vez me pareceu justificada a preocupação desta pesquisa em encontrar os pontos de contato entre a reflexão filosófica de Pessoa, cuja produção remonta pelo menos a 1906, e seus programas estético-literários, onde influem certamente o anseio de absoluto e o ceticismo citados por J. do P. Coelho. Entendo ser essa a única maneira de compreender a real unidade presente na produção pessoana como um todo.

Foi significativa, pois – no momento em que eu mesmo passava a me convencer, digamos, quanto a uma agenda comum entre os diversos sujeitos poéticos em que Pessoa se dispersa –, a minha descoberta dos *35 Sonnets*. Está aí uma série daqueles motivos comuns, com o diferencial de serem aí expostos de maneira bastante nua, crua, conceitual. De fato, apesar dos jogos e paradoxos, o tom é em geral bastante neutro, o que será por certo um resquício do momento em que foram idealizados. Quanto a isso, documentos evidenciam que Pessoa começou a escrever os sonetos pelo menos em 1910, ano de que sobreviveram muitos manuscritos. Por essa época, naturalmente, o poeta ainda não tinha necessidade de ressaltar estilisticamente as diferenças existentes entre Fernando Pessoa ele mesmo e a trindade heteronímica surgida, como se sabe, em 1914. De qualquer forma, foi em seu próprio nome que publicou a obra em 1918, e este estudo leva isso em conta na escolha de eventuais passagens paralelas; a passagem de Baldaya, devidamente apontada e justificada, é uma exceção, assim como o são algumas poucas passagens de António Mora.

Para além de temas esclarecedores do pensamento especulativo do seu autor, no entanto, os *35 Sonnets* possuem mais dois pormenores importantes em relação à data de sua idealização e, como se verá, de sua redação. Sabendo que foram idealizados antes de 1915, é interessante avaliar qual, se tanto houve, o impacto do encontro em 1915 com a teosofia neles. Isso será desenvolvido adiante. Aqui, porém, compete abordar definitivamente um outro ponto – sugestivo, mas que não será aprofundado neste trabalho: a aproximação dos 35 sonetos com a literatura isabelina. Tal aproximação é sugerida por Armando Côrtes-Rodrigues, que, em apontamentos de 1914, publicados como apêndice da correspondência entre ele e o poeta, observa o seguinte (relativamente ao período que vai de 1908 a 1914):

Não tem tortura da forma. O aperfeiçoamento realiza-se mentalmente antes da escrita – nas coisas pequenas – desenvolvendo ao mesmo tempo os detalhes com que são expostas. Escrevendo, paralisa um pouco as ideias.



A grande tortura é na composição do conjunto. Nunca deixou de fazer o que “quis”. Quando morava na Rua da Glória, achou nos sonetos de Shakespeare uma complexidade que quis reproduzir numa adaptação moderna sem perda de originalidade e imposição de individualidade aos sonetos. Passados tempos realizou-os (PESSOA, 1985, p. 77).

Essa observação levou muitos estudiosos, inclusive, a datar os sonetos de aproximadamente 1913<sup>7</sup>, uma vez que Pessoa teria residido na Rua da Glória em torno dessa data. Como se verá também, essa aproximação não erra por muito, mas não corresponde exatamente aos fatos. De qualquer forma, a proposital similaridade entre a poesia pessoana do início da década de 10 e a poesia elizabetana tem, certamente, forte relação com suas teorias sociológicas expostas na série de três artigos sobre a “Nova Poesia Portuguesa”, publicados em 1912 na revista *A Águia*. Ora, nesses artigos, em que Pessoa por meio do “raciocínio lógico” pretende demonstrar que a apagada e estéril vida política de Portugal é prova de seu triunfo iminente, uma análise social de caráter positivista prevê, para a sociedade portuguesa, futuro comparável aos períodos de Shakespeare, na Inglaterra, e Vítor Hugo, na França, que representam aí, para o autor, os ápices da moderna civilização europeia. E o jovem crítico acrescenta:

Durante o nosso raciocínio, deve o leitor ter reparado que a analogia do nosso período é mais com o grande período inglês do que com o francês. Tudo indica, portanto, que o nosso será, como aquele, maximamente criador. Paralelamente se conclui o breve aparecimento na nossa terra do tal supra-Camões. Supra-Camões? A frase é humilde e acanhada. A analogia impõe mais. Diga-se “de um Shakespeare” e dê-se por testemunha o raciocínio, já que não é citável o futuro (PESSOA, 1998, p. 377).

É preciso não sobrestimar esses artigos de Pessoa. Todavia, como me propus a não entrar em perigosas valorações, caberá nesta introdução, quando muito, ressaltar um dado por sua vez subestimado. Tais análises sociais do mais estimado poeta português do século XX, ao contrário do que se poderia supor, não se tornam marginais ou se desbaratam com o passar do tempo; antes se exacerbam com a intuição crescentemente fatalista, e uns diriam “messiânica” (cf. COELHO, 1977, p. 134), que domina a sua produção das décadas de 20 e 30<sup>8</sup>. A análise

<sup>7</sup> De maneira mais ou menos crítica, encampam tal versão Gaspar Simões, Jorge de Sena, Maria da Encarnação Monteiro e Philadelpho Menezes (PESSOA, 1993a, p. 13).

<sup>8</sup> Deixando de lado o caso de *Mensagem*, suficientemente notório, destaca-se uma entrevista do poeta publicada originalmente na *Revista Portuguesa* n. 23-24, de 13 de outubro de 1923: “Estamos tão desnacionalizados que devemos estar renascendo. Para os outros povos, na sua totalidade eles próprios, o desnacionalizar-se é o perder-se. Para nós, que não somos nacionais, o

formal dos sonetos, entretanto, reconhecendo embora o substrato isabelino, que é de fato inegável e foi de resto sugerido pelo próprio autor<sup>9</sup>, privilegiará o que optei denominar de “Ideal Grego”, que dará lugar e título ao capítulo primeiro. A denominação é uma referência a capítulo de Georg Rudolf Lind, em *Teoria Poética de Fernando Pessoa* (“O Ideal Grego e o Neoclacissismo”), a quem devo boa parte das informações a respeito dos programas estéticos pessoanos. Minha contribuição nesse capítulo, como em certa medida no subsequente, acredito ser a exposição de como estão ligados os programas estéticos de Pessoa com sua consistente reflexão filosófica. E essa consciência dos valores estéticos visados pelo autor deve, por sua vez, nos demover de preconceitos bem comuns, tais quais os difundidos pela crítica de Jorge de Sena, a respeito de uma total artificialidade da expressão.

Quanto ao segundo capítulo, ele foi pensado como um complemento necessário para o primeiro, ao qual está necessária e paradoxalmente geminado. Seu título é também uma referência a título de outro capítulo, neste caso exatamente o capítulo “Tudo é ilusão”, de Jacinto do Prado Coelho (COELHO, 1977, pp. 86-98). Em contrapartida à objetividade, entendida como princípio definidor do ideal grego à Pessoa (junto da racionalidade, ou universalidade, e da unidade), avalio então como o poeta conviveu com a intuição oposta, de que a aparência das coisas, que é afinal o que das coisas se possui, esconde o que elas realmente são. Um impasse, em termos. E, para compreender como o poeta resolve tal impasse, julguei fundamental a explicação – frequentemente cronológica – do papel desempenhado pela ideia de um Paganismo Superior. O paganismo, não só

---

desnacionalizar-se é o encontrar-se. Apesar dos grandes obstáculos à nossa regeneração – todas as doutrinas de regeneração – estamos no início de tornar a começar a existir. Chegamos ao ponto em que coletivamente estamos fartos de tudo e individualmente fartos de estar fartos. Extraviamos-nos a tal ponto que devemos estar no bom caminho. Os sinais do nosso ressurgimento próximo estão patentes para os que não veem o visível. São o caminho de ferro de Antero a Pascoaes e a nova linha que está quase construída. Falo em termos de vida metálica porque a época renasce nestes termos. O símbolo, porém, nasceu antes dos engenheiros” (PESSOA, 1980, pp. 133-134).

<sup>9</sup> Encontra-se no espólio do poeta a cópia datilografada de uma carta, endereçada a representante da Poetry Society, da Inglaterra, em que se diz o seguinte: “*The state of mind of what is high and poetic in contemporary Portuguese souls being precisely similar to the Elizabethan state of mind [...] it is clear that a contemporary Portuguese, not altogether a foreigner to more than the vestibule of the house of the Muses, who should possess in an equal degree the English and Portuguese languages, will, naturally, spontaneously and unforcedly, lapse, if he write in English, into a style not far removed from the Elizabethan, though, of course, with certain marks and essential differences, I am, as far as I can confess, in this position*” (PESSOA, 1993a, p 36). A carta é datada de 26 de dezembro de 1912 – mesmo ano dos artigos n’A *Águia*, por conseguinte. Tais coincidências de datação me fazem crer, com boa margem de certeza, que, anteriormente ao aparecimento do paulismo, o qual constituiu uma experiência nova, a composição de sonetos de teor francamente elisabetano foi um dos projetos em cuja realização mais longamente Pessoa se ocupou. E, como evidencia a publicação ulterior dos 35 *Sonnets*, tal projeto jamais chegou a ser de todo interrompido.

objetivo, mas transcendentalizado, será pois a solução teórica encontrada, ao preservar num só esquema todos os princípios pessoanos mais centrais, tais como o anticristianismo, o politeísmo, o objetivismo, o racionalismo, o determinismo e, de alguma forma repensado, o transcendentalismo.

Esse caráter paradoxalmente geminado, portanto, foi projetado como um diagrama da forma mesma como as ideias de Pessoa tendem a se casar de maneira radicalmente paradoxal. De modo que a leitura do capítulo sobre o ideal grego pessoano só poderá ser empreendida ao se levar em conta, simultaneamente, os dados levantados no capítulo que aborda a sua intuição de que tudo aquilo que por via das sensações se experimenta é ilusório. E vice-versa. Exemplo: quando se fala que a sensação é ilusória, não se quer por esse meio negá-la como substrato lídimo da poesia – nem eu sustento isso, nem Pessoa –, mas simplesmente afirmar que a sensação, sendo ilusória, é o único substrato que se possui. Esse dilema – quero ver as coisas como elas são, as coisas como elas são não são visíveis – está na base tanto do primeiro capítulo (que enfoca a racionalidade como caminho para o conhecimento objetivo) quanto do capítulo segundo (que, abordando os diferentes conceitos para a ilusão, acaba por descrever o que Pessoa pretendia dizer com seu conceito de razão). O mesmo vale para o conceito de determinismo, o qual, apenas aventado no começo, será finalmente retomado quando Pessoa enunciar por fim, em todos os seus termos, o seu conceito máximo de fatalismo. Ora, se essa maneira de expor os dados não é precisamente a mais direta, podendo causar equívocos a uma leitura apenas parcial, terá sido ela ainda assim a maneira mais apropriada para *relatar* o percurso investigativo, que foi o que nessa dissertação eu me propus.

Por fim, e antes de passar para o estudo propriamente dito, penso que devo uma palavra sobre a bibliografia aqui utilizada. Na verdade, como já tive oportunidade de reconhecer, devo a indicação de muita coisa ao professor Henrique Ávila. Entretanto, dadas as proporções e limitações próprias a uma pesquisa de mestrado, parte integrante da pesquisa foi compreensivelmente a delimitação dos autores pesquisados. Nisso, portanto, o meu critério básico foi abordar preferencialmente os autores que mais de perto e primeiro estudaram os textos pessoanos, especificamente os responsáveis por coligar o material originalmente publicado como *páginas íntimas*, *páginas de estética*, *textos filosóficos*, e por aí vai. Esses autores corresponderam aqui, nomeadamente, a Jacinto do Prado Coelho, formulador original da tese de unidade na diversidade, Georg Rudolf Lind, cuja

organização da teoria poética de Fernando Pessoa é de uma clareza e consistência preciosíssimas, e com menor razão António Pina Coelho, cuja sistematização dos fundamentos filosóficos da obra pessoana, ao pretensamente evitar uma contextualização das ideias do poeta, tende a cair infelizmente na armadilha de encaixá-la na moldura de si mesmo, quando afirmava ser fiel ao texto.

Além desses autores fundamentais – aos quais se juntam num e noutro ponto António Quadros, João Gaspar Simões e Maria Teresa Rita Lopes –, foi-me imprescindível recorrer àqueles poucos que tinham algo a dizer diretamente sobre os 35 *Sonnets*, o que na prática corresponde quase exclusivamente aos que se ocuparam da sua tradução. São eles Jorge de Sena, responsável pela primeira edição bilíngue, em 1974, e por isso mesmo introdutor de alguns juízos controvertidos, bem como Luísa Freire e Philadelpho Menezes, tradutores recentes e que têm opiniões relevantes sobre a obra aqui estudada. Outras fontes são utilizadas de acordo com sua pertinência e quando podem esclarecer pontos sem a necessidade de menções obscuras. Paulo Borges tem os créditos pela investigação de temas herméticos nos poemas em inglês, apresentando argumentação complementar à gnóstica de Claudio Willer. João Dionísio, da Equipa Pessoa, tem os créditos pela competente datação da maior parte dos sonetos, trabalho imprescindível para a sustentação de algumas premissas que pus à prova.

Já quanto à obra tomada aqui como objeto de estudo, os 35 *Sonnets* especificamente, algo ficou entretanto dito, e mais algo se somará ao longo do que se segue, o que é melhor do que alongar esta introdução. Mas pelo menos uma observação será útil para o leitor. Me refiro à edição aqui utilizada, que escolhi por a julgar mais apropriada a um texto acadêmico do que as demais, embora não ache que as demais não sejam também algo respeitáveis. A edição da Imprensa Nacional – Casa da Moeda (INCM) é, de todas elas, a que mais longe levou a tarefa de estabelecer um texto de referência, resultado de pesquisa séria e meticulosa. Só que tal resultado, ao contrário do que se passou em edições concorrentes, conduziu a uma inédita alteração dos sonetos conforme haviam sido publicados, em 1918, pelo autor. Essa alteração, embora não modifique todos os sonetos, e mesmo consistindo em geral de poucas mudanças que o próprio autor havia planejado, pode proporcionar leituras porventura diferentes, aqui ou ali, bem como divergências na hora da tradução. De modo que faço desde já uma advertência: a edição aqui lida e traduzida é aquela publicada em 1993 pela INCM. Essa edição se deve ao trabalho

de um grupo de pesquisadores, a Equipa Pessoa, que tiveram contato direto com os documentos do espólio do poeta, então guardados na Biblioteca Nacional de Lisboa, e assim buscaram ser fiéis a uma versão anotada e corrigida do livreto, encontrada ali.

## 2 O IDEAL GREGO

Em escritores de ambição de tal modo polivalente como Fernando Pessoa, que se exprimiu sistemática e longamente a respeito de numerosos assuntos, utilizando além disso variados meios de expressão, constitui uma perspectiva tentadora compartimentar esses assuntos ou meios em blocos autossuficientes. E, em se tratando de estudos literários, visões críticas pautadas por uma autossuficiência do texto poético, relativamente a outras manifestações do mesmo autor, encontram em nosso meio, inclusive, algo como uma justificada preferência por parte dos estudiosos. Este capítulo, no entanto, e ainda que levando em conta as razões dessa preferência (cf. “Introdução”), orienta-se pela percepção central de que o formalismo, ou mesmo o artificialismo formalista, apontado mais de uma vez<sup>10</sup> como um defeito a tolher o livre exercício da emoção em Pessoa, expressa nos 35 *Sonnets* princípios nem sempre unívocos e evidentes, mas que via de regra integram de modo mais ou menos coerente criação poética, teorização estética e reflexão filosófica. Pelo menos, será a partir da interação desses três elementos que eu procederei a detalhar os pressupostos e as implicações na obra pessoana do que se tomará aqui por paganismo, o qual por sua vez tem literariamente três facetas basilares: a unidade (ou harmonia), a objetividade (ou universalidade) e a racionalidade.

Quanto a isso, inicialmente, os documentos reunidos pelo padre António Pina Coelho nos *Textos Filosóficos* não deixam dúvida: Fernando Pessoa não só foi um poeta impulsionado pela filosofia, conforme ele mesmo nos sugere<sup>11</sup>, mas nele a reflexão filosófica antecede e condiciona a criação poética da maturidade. Georg

---

<sup>10</sup> Antes mesmo de Jorge de Sena enunciar a sua opinião francamente desfavorável, já no ano de publicação (1918) Pessoa obteve menções ligeiramente elogiosas tanto do *Times Literary Supplement* quanto do *Glasgow Herald*, os quais no entanto se referiam não sem alguma malícia, respectivamente, a *ultra-Shakespearean Shakespeareanisms* e a *certain crabbedness of speech* (PESSOA, 1993a, p. 23).

<sup>11</sup> É digno de nota um fragmento datado de aproximadamente 1910 por Lind e J. do P. Coelho: “*I was a poet animated by philosophy, not a philosopher with poetic faculties*” (PESSOA, 1966, p. 13). Porém, se se quiser levar a sério o que o poeta diz, deve-se levar em conta forçosamente o fato de nesse momento estar falando um poeta em formação, cuja maior poesia estava ainda por escrever. Além disso, não considero que o trecho citado se contraponha ao que eu mesmo estou afirmando sobre as relações entre filosofia e poesia em Fernando Pessoa, pois não ser um filósofo não acarreta necessariamente o escrever poesia antes de filosofar. Com mais razão, entendo que o poeta está a dizer, apenas, que seu principal meio de expressão seja (ou tenha sido) o literário, e não o filosófico.

Rudolf Lind, na sua *Teoria Poética de Fernando Pessoa*<sup>12</sup>, já havia destacado o poeta português como um daqueles raros tipos poéticos em que um programa teórico definido precede a escritura dos poemas<sup>13</sup>. É nesse sentido que, sem maiores pretensões, estas linhas buscam dilatar as observações de Lind, na medida em que os próprios programas teóricos de Pessoa, como poeta, integram sua ponderação sobre questões de fundo bem mais amplo que a mera teoria literária.

Não há, de fato, razões substanciais de dúvida quanto a eventuais estudos filosóficos, curriculares ou não, empreendidos por Pessoa em território sul-africano; entretanto, os dados biográficos disponíveis, bem como seus textos guardados no espólio, indicam que sua reflexão definitiva se dá concomitantemente ao seu retorno a Portugal, quando também se matricula temporariamente no curso de Letras da Universidade de Lisboa<sup>14</sup>. Dado, pois, que se considerem fidedignas as datas atribuídas por Pina Coelho aos fragmentos filosóficos, Pessoa dá início ao estudo detido da Filosofia no ano de 1906. Esse ano, aliás, é extraordinariamente produtivo; Pessoa, que a essa altura ainda se expressava exclusivamente em língua inglesa, lê e comenta por alto o pensamento de autores que vão dos pré-socráticos a Schopenhauer<sup>15</sup>. É difícil afirmar, decerto, em que medida essas leituras se fundamentaram nos originais ou não, porém os apontamentos que chegaram até nós são frequentemente, e desde o início, mais do que simples resumos; são, antes, críticas e tentativas de solução. E já estão aí, em 1906, alguns dos problemas que irão ocupar Pessoa pelas décadas seguintes, sobretudo *a relação da essência com a aparência e a questão do livre-arbítrio*.

No que se refere a esta última questão, Pessoa ao que tudo indica foi despertado para sua central importância, diretamente, em função da leitura do *Ensaio sobre o livre-arbítrio*, de Schopenhauer. Pelas anotações feitas na edição do

---

<sup>12</sup> “Não é por acaso que Pessoa começa a sua carreira de escritor como crítico. A reflexão sobre a obra de arte precede nele o processo de criação artística” (LIND, 1970, p. 15).

<sup>13</sup> Tal posicionamento é endossado ainda por António Quadros, que, na introdução ao primeiro volume que organizou das Obras em Prosa de Fernando Pessoa, defendeu: “Percorrendo as páginas de prosa de Fernando Pessoa, compreendemos que a expressão poética do seu gênio não é senão a cúpula de um edifício compósito, cúpula que por assim dizer o mostra em síntese última, mas edifício sem o qual não poderia ter sido o que é e como é” (PESSOA, 1986, p.12).

<sup>14</sup> Pessoa chega de volta a Portugal, depois de anos passados em Durban, em agosto de 1905; ingressa no Curso Superior de Letras da Universidade de Lisboa, que não chega a concluir, em outubro de 1906 (SIMÕES, 1973, p. 93).

<sup>15</sup> Em apontamento sobre as influências literárias de Pessoa nos anos de 1905 a 1908, Armando Côrtes-Rodrigues (PESSOA, 1985, p. 76) escreveu: “Lê então vários livros sobre psiquiatria. [...] Acompanham estas leituras algumas filosóficas, lidas ao acaso sem definida orientação de estudo. Lê quase sempre ao acaso por impulso e variando de assunto rapidamente”.

*Essai sur le Libre Arbitre* que constava da biblioteca fernandina por ocasião da morte do poeta, sabe-se que Schopenhauer chamou a atenção do seu jovem leitor<sup>16</sup>, o que de outro modo se teria insinuado igualmente à luz dos comentários que Pessoa teceu, sobre o tema do ensaio, naquele mesmo ano. Aí, o nome do filósofo alemão figura algumas vezes numa investigação a respeito do caráter ilusório da noção de liberdade. Não há, decerto, como chegar a conclusões muito precisas a respeito do momento em que os textos foram escritos. Pina Coelho, a cujo discernimento coube a tarefa, não distinguiu a ordem nem cogitou dos meses, imputando não mais que a cada texto um ano de redação – no caso presente, todos de 1906, como dito<sup>17</sup>. Contudo, parece que há na reflexão de Pessoa sobre o livre-arbítrio já uma sequência de três momentos distintos, e que talvez se possam descrever como se segue.

Primeiro, o inexperiente leitor, então nos seus 18 anos, se autoriza arrebatado por um determinismo completo, conforme o qual, em se sabendo as configurações do meio e do temperamento investigados, seria possível profetizar as ações de qualquer homem:

Os indeterministas defendem comumente que é impossível predeterminar, profetizar as ações de qualquer pessoa. Longe de impossível, quando o caráter e o ambiente são bem conhecidos, a ação é conhecida. Como não será, se ela é um produto de ambos? Sete e cinco conhecidos, quem não pode dizer que são doze?<sup>1819</sup> (PESSOA, 1968, vol. I, pp. 212-213.)

<sup>16</sup> Já Pina Coelho (1971, vol. II, p. 66) havia destacado que a edição tinha muitos grifos. O leitor de hoje, felizmente, pode ter acesso ao arquivo digital da edição mencionada na página da Biblioteca Digital da Casa Fernando Pessoa. Disponível em: <<http://casafernandopessoa.cm-lisboa.pt/bdigital/1-135>>. Acessado em: 25 ago. 2013.

<sup>17</sup> Não me caberia aqui contestar de maneira cabal as datas atribuídas quer por Pina Coelho aos fragmentos filosóficos, quer pela Equipa Pessoa aos sonetos ingleses – o que demandaria outro trabalho de pelo menos igual fôlego, sem contar a necessidade do estudo detido dos originais, o qual me teria sido impossível dentro das atuais condições de trabalho. De modo que meu principal objetivo foi sempre levar adiante o trabalho dos demais pesquisadores, acrescentando à datação existente interpretações que conduzissem a um entendimento global mais compreensivo, bem como a uma visão matizada do que já foi catalogado. Só se contestou aquilo que, nesse processo interpretativo, discordava de si mesmo e era, ou pareceu que fosse, incoerente.

<sup>18</sup> A edição dos *Textos Filosóficos* é bilíngue. No entanto, como a tradução daqueles textos, muitos dos quais foram escritos em inglês, nem sempre é minimamente fiel ao original, incluo para todos os textos traduzidos o correspondente na língua em que foram redigidos primeiro. Quando a citação vier desacompanhada de nota, entenda-se que foi citado no corpo do texto o original.

<sup>19</sup> “Indeterminists urge commonly that it is impossible to predetermine to prophesize [sic] the actions of any man. Far from impossible, when the character and the environment are well known, the action is known. How could it not be, since it is a product of both? Seven and five known, who cannot say they make twelve?” (PESSOA, 1968, vol. I, p. 211.)



A essa concepção ingênua das ações como produto do meio e do temperamento se sobrepõe uma segunda, esta já cética e mais complexa, o que me leva a deduzir seja ela posterior ao fragmento citado. Aí Pessoa alude a Schopenhauer e encampa algumas opiniões desse pensador, como aquela que afirma não serem ideias primitivas as noções de liberdade moral ou de determinação; estas seriam, pelo contrário, construções racionais. Daí que:

O homem é um animal perfeito e o único senso primitivo neste caso é o senso de liberdade física. “Eu posso fazer o que quero.” Disto não há dúvida, evidentemente. Até agora eu não estou prisioneiro, nem paralítico, nem ligado por qualquer obstáculo físico, eu sou *livre*: posso fazer o que quero. “Mas posso eu querer o que quero e não querer nada mais?” Eis aqui a grande questão. Ora esta inconsciência primitiva, para que lado pende mais: para o livre-arbítrio ou para o determinismo?<sup>20</sup> (PESSOA, 1968, vol. I, p. 209.)

Num terceiro excerto, Pessoa se posiciona categoricamente:

Crítica do argumento do determinismo. “É verdade que eu não posso pensar como quero, nem ser um gênio ou um tolo, segundo o meu gosto. Mas posso pensar como possível viver sem comer, ou saltar daqui para a lua. Isto é, eu posso escolher os meus pensamentos, selvagens ou não, dentro da esfera da necessidade imposta pela minha natureza geral. Assim, eu posso ser incapaz de atos de elevada benevolência, mas posso ser capaz de escolher entre dar a alguém um xelim falso ou não o dar.” Esta resposta é falsa, assenta numa base falsa. O que não é indeterminado é determinado; não se pode evitar isto. O que não é livre não é livre; – isto não se pode negar. Necessidade e liberdade não se podem encontrar juntamente<sup>21</sup> (PESSOA, 1968, vol. I, p. 183).

Categórica que lhe seja a resposta, entretanto, essa questão – “a grande questão” – permanece suspensa em alguns dos seus pontos mais sensíveis. Se por um viés lógico Pessoa nega a possibilidade de haver simultaneamente necessidade e liberdade nas ações humanas, optando pelo império da necessidade, resta uma

---

<sup>20</sup> “*Man is perfectly an animal and the only primitive sense in this case is the sense of physical freedom. ‘I can do what I will.’ Of thus there is of course no doubt. So long as I am not imprisoned nor chained nor paralytic, nor hindered by any physical obstacle, I am free: I can do what I will. ‘But can I will what I will and will nothing else?’ The great question is all here. Now this primitive unconsciousness, which way does it rather point more: to free will or to determinism?*” (PESSOA, 1968, vol. I, 208.)

<sup>21</sup> “*Critique of argument of determinism. ‘True I cannot think as I will, nor be a genius or a fool at pleasure. But I can think it possible to live without eating, or to jump from here to the moon. That is to say, I can choose my thoughts, wild or not, within the sphere of necessity imposed by my general nature. Thus, I may be incapable of facts of great benevolence, but I may be able to choose between giving a counterfeit shilling to anyone or not giving it.’ This answer is false, rests on a false basis. What is not indeterminate is determinate; there is no avoiding this. What is not free is unfree; this cannot be denied. Necessity and freedom cannot be found together* (PESSOA, 1968, vol. I, p. 182).

dúvida quanto à natureza de tal necessidade. Se não sou eu quem pensa o que eu penso, quem pensa por mim além da minha consciência? A resolução de mais esse outro questionamento, a qual será certamente pedra angular deste trabalho, permanece assim sem satisfação por pelo menos alguns anos desde que aventada, e será por mim retomada apenas no próximo capítulo, de modo a melhor contextualizar a intrincada resposta ulteriormente conseguida por Pessoa. De qualquer forma, o alcance desses problemas iniciais pode ser constatado por uma conclusão a que o poeta chegará logo em seguida, no mesmo ano de 1906: “se se pode provar que o livre-arbítrio não pode existir, não é somente o livre-arbítrio que é atingido, mas igualmente a imortalidade da alma<sup>22</sup>” (PESSOA, 1968, p. 184, vol. I). É que, como observa Pina Coelho:

A palavra alma significa diretamente a essência mental do homem, distinta, por um lado, da inconsciência do corpo ou dos corpos, por outro, de uma possível superconsciência abstrata universal, como propugnavam os averroístas (COELHO, 1971, vol. II, p. 64).

Uma ressalva que farei aqui não só a Pina Coelho, mas também a Jacinto do Prado Coelho, se refere todavia à desatenção, mesmo ao descrédito<sup>23</sup>, que ambos insistem em dispensar ao mencionado determinismo pessoano, que em sua formulação mais avançada irá se desdobrar num irrestrito fatalismo. Certamente, o grande apreço demonstrado em vida pelo poeta à noção de liberdade, onde reconhecidamente desempenha destacado papel a educação anglo-saxã<sup>24</sup> que lhe

<sup>22</sup> “If it can be proved that free-will cannot exist, it is not only free-will that is touched but likewise the immortality of the soul” (PESSOA, 1968, vol. I, p. 183).

<sup>23</sup> “Não é fácil saber até onde e quando Pessoa fala com sinceridade do fatalismo. O fatalismo em Pessoa torna ainda mais absurda a vida, não é refúgio mas treva, mais uma fonte de angústia, de que Ricardo Reis teima obstinadamente não beber. Se dá um certo conforto e sentido de segurança o saber-se conduzido por Deus, não traz conforto ou lenitivo para a angústia o saber-se títtere de um destino cego. A vida fica sem horizontes, mergulhada na treva, na noite, noite de que esta, em que vivemos, é apenas um momento” (COELHO, 1971, vol. II, pp. 74-75).

<sup>24</sup> Encontra-se no espólio um manuscrito em que Pessoa explica o já citado artigo publicado no *Diário de Lisboa* em defesa da maçonaria, visto haverem alguns demonstrado perplexidade diante da defesa de ideias heréticas por aquele que em *Mensagem* se valeu de um nacionalismo ordinariamente (no caso do Portugal de então) colado ao catolicismo de Roma. Trancrevo aqui, por o julgar preciso, um trecho relativamente longo, que ajuíza: “O artigo é patentemente de um liberal, de um inimigo radical da Igreja de Roma, e de quem tem para com a Maçonaria e os maçons um sentimento profundamente fraternal.

Um leitor atento de *'Mensagem'*, qualquer que fosse o conceito que formasse da valia do livro, não estranharia o antirromanismo, constante, embora negativamente, emergente nele. Um leitor igualmente atento, mas instruído no entendimento ou ao menos na intuição das coisas herméticas, não estranharia a defesa da maçonaria em o autor de um livro tão abundantemente embebido em simbolismo templário e rosacruziano. E a este leitor seria fácil de concluir que, tendo as ordens templárias, embora não exerçam atividade política, conceitos sociais idênticos, no que positivos e no

foi ministrada em território sul-africano, concorre para que os críticos se ponham com um pé atrás em relação a determinismos teóricos. No entanto, um tópico assim complexo merecerá decerto uma visão menos simplista e enviesada que a implicada por conceitos de messianismo, fé<sup>25</sup>, etc. Não me parece, a rigor, que nos termos pessoanos exista qualquer contradição entre a citada constatação determinista e um anseio prático por liberdade. Antes, como pretendo demonstrar, um tal anseio – digamos, mais que prático, absoluto – por liberdade será precisamente aquilo que levará Pessoa a descartar a personalidade<sup>26</sup> como uma experiência satisfatória, e em que pese ser essa mesma personalidade (entendida aqui como alma, espírito, princípio individualizador) o nosso único meio de, no mundo, compreender a experiência.

Ora, também no que se refere à nossa capacidade de conhecer, Pessoa, perceptivelmente após uma reflexão sobre os argumentos kantianos<sup>27</sup>, demonstra ter-se posicionado categoricamente em 1906, num fragmento intitulado “Conhecimento”:

---

que negativos, aos da maçonaria, e girando o rosacrucianismo, no que social, em torno de ideais de fraternidade e de paz (*Pax profunda, frater!* é a saudação rosacruciana, tanto para irmãos como para profanos), o autor de um livro assim seria forçosamente um liberal por derivação, quando o não fosse já por índole.

Mas, de facto, fui sempre fiel, por índole, e reforçada ainda por educação – a minha educação é toda inglesa –, aos princípios essenciais do liberalismo, – que são o respeito pela dignidade do Homem e pela liberdade do Espírito, ou, em outras palavras, o individualismo e tolerância, ou, ainda, em uma só palavra, o individualismo fraterno” (PESSOA, 1966, pp. 434-435).

<sup>25</sup> “Mas a poesia de Fernando Pessoa tem outra face, esta heroica, em que se procura superar o tédio pela intuição de um destino supraindividual. É a poesia da *Mensagem*. Em Campos e na *Mensagem* surpreendemos a oscilação de um mesmo espírito entre a desistência e o sonho a que se chama fé” (COELHO, 1977, p. 132).

<sup>26</sup> Manuscrito de 1906: “*All evil comes from the sentiment of obstacle, or, seeking deeper, by the sentiment of limitation.*”

[...]

*Space and time are the conditions of existence, of pain, of action.*

[...]

*Man is either free or determined. Indetermination has no degrees.*

*Before this that evil consists of limitation, consequently in personality, the theory of the immortality of the soul cannot be considered as true, neither as cheerful nor satisfying. Personality is always limitate however ideal or metaphysical”* (PESSOA, 1968, vol. I, pp. 177-178).

<sup>27</sup> “*My first action was to inquire of myself whether man's perpetual failure in the grounds of higher thought was due to want of reasoning power, or to an ill use of his reasoning. It appeared strange to me that we should be able to discuss these questions of metaphysics and of psychology with such subtlety, and yet be unable to come to any conclusion in these fields that it found not an immediate answer, and hence onward in an infinite progression.*

*I concluded hastily that one of two hypotheses must be right: either man failed through improper or impersistent application of his intellect, or he failed by the want of a primary critique of reason”* (PESSOA, 1968, vol. II, p. 216).

Conhecemos as coisas, não como são, mas apenas como se nos apresentam. (Kant) .

*Tant d'hommes – tant de sensations.*

A sociedade vulgarizou a sensação.

A vulgaridade de nomenclatura e do sentido de sensação adquirida são as causas dos nossos pensamentos serem todos parecidos<sup>28</sup> (PESSOA, 1968, vol. I, p. 121).

Quanto à relação entre as coisas e sua manifestação (a mencionada relação entre a essência e a aparência), será ela explorada no capítulo seguinte, conforme eu disse; aqui, me compete por ora enfatizar a oposição pessoa entre a sensação e o raciocínio, a qual oposição será abordada pelo poeta no mesmo ano num fragmento denominado “Sobre o erro”:

O erro está na sensação e nela somente. Todo o erro procede da ignorância (e da pressa).

Senão, suponhamos um raciocínio de alguma coisa. Este raciocínio, suponha-se, é falso. Um outro raciocínio é verdadeiro. Qual é a diferença entre estes dois atos de raciocínio? O que é que está errado? É o raciocínio, o mecanismo dele? Evidentemente que não, porque uma vez que um raciocínio é verdadeiro e o outro é falso, mais, uma vez que o mecanismo do raciocínio não pode ser diferente num caso e noutro, o erro não pode estar no raciocínio. Tem que estar na sensação, isto é, na maneira de interpretar um fato pela sensação. Segue-se daqui que se nós pudéssemos assegurar-nos de que a sensação corresponde à realidade, não poderíamos raciocinar falsamente, nem cair no erro<sup>29</sup> (PESSOA, 1968, vol. II, pp. 233-234).

Está claro que, pela aproximação que por essa época Pessoa trava da *Crítica da Razão Pura*<sup>30</sup>, o racionalismo nutrido pelo poeta é já de natureza crítica e buscará a partir daqui, tal como Kant e Descartes antes dele, equacionar o ponto de vista cético sobre o conhecimento. Não obstante, a confiança depositada na racionalidade impessoal e abstrata, em detrimento explícito das sensações subjetivas,

<sup>28</sup> “1. *We know things, not as they are, but merely as they appear to us.* (Kant)

*Tant d'hommes – tant de sensations.*

*Society has caused commonness of sensation. Commonness of nomenclature and acquired sensation-point are the cause of our thinking and feeling all alike*” (PESSOA, vol. I, p. 120).

<sup>29</sup> “*Error is in sensation and only in sensation. All error proceeds from ignorance (and from haste).*

*For suppose a reasoning from something. This reasoning, suppose, is false. Another reasoning is true. What is the difference between these two acts of reasoning? What is wrong? Is it the reasoning, the mechanism thereof? Obviously not, for since one reasoning is true and another is false, and more, since the mechanism of reasoning cannot be different in one case and in the other, error cannot be in reasoning. It must therefore in sensation, that is to say, in the way of interpreting a fact by sensation. It follows from this that if we could be absolutely certain that our sensation corresponds to the reality, we could not reason falsely nor fall into error* (PESSOA, 1968, vol. II, p. 233).

<sup>30</sup> Em fragmento datado de 1907 por Pina Coelho lê-se: “*There are many considerable theories in philosophical history – nay, are not all worthy of our attention, but considerable books there are few – to me there is but one truly so, the Critique of Pure Reason*” (PESSOA, 1968, vol. II, p. 132).

consideradas fonte de erro, será o fundamento em que se depositará paulatinamente a incipiente teorização estética do crítico literário, só mais tarde poeta modernista. Esse fato descredencia algo daquela crítica de artificialismo que recai sobre os sonetos e também responde, em pelo menos parte, pela condenação do romantismo a que procede o poeta simultaneamente à formulação do neopaganismo<sup>31</sup>.

O precedente fornecido por Jorge de Sena, aliás, provou-se por demais influente para ser aqui negligenciado. É bem verdade que seria temerário responsabilizar em alguma medida definida o estudioso português por um virtual desapeço crítico pelos sonetos ingleses de Pessoa, desapeço este verificável apenas por uma constatação hipotética do menor volume de estudo dispensado a tal *corpus* específico<sup>32</sup>. No entanto, dois dados há mais ou menos insofismáveis. Primeiro, Jorge de Sena é, naturalmente – dada a sua condição de primeiro tradutor, com Adolfo Casais Monteiro e José Blanc de Portugal, a verter os *35 Sonnets* na sua totalidade para a língua portuguesa –, o responsável por inaugurar oficialmente um ponto de vista segundo o qual os poemas ingleses “não são, à parte excelentes passos, da melhor poesia de Fernando Pessoa” (PESSOA, 1974, p. 13). Tal menosprezo, que vê no rebuscamento formal um total artificialismo da expressão<sup>33</sup>, parece se basear – se me é permitido inverter os termos da discussão – numa avaliação um tanto superficial, visto que repreende os meios sem perceber os fins. Afinal, quanto ao poder sugestivo da forma, e especificamente quanto ao valor

---

<sup>31</sup> Convém salientar que não defendo aqui qualquer vinculação exclusiva, no que toca à teoria poética de Fernando Pessoa; não pretendo afirmar que a única razão de sua querela contra a estética romântica proceda do seu posicionamento consciente sobre a história da filosofia, assim como me parecem insuficientes explicações de ordem exclusivamente genética ou biográfica. Só o que se quer notar é que, dada a tendência pessoana a raciocinar de maneira lógica e a levar suas próprias premissas às últimas consequências, não pareceria lógico então que, sustentando o que ficou dito atrás sobre as sensações, fizesse o poeta em torno delas girar a sua própria concepção de arte.

<sup>32</sup> Maria Teresa Rita Lopes, no seu “Prefácio” às traduções de Luísa Freire, sustenta, ainda que sem provar, a mesma opinião: “A maioria dos estudos sobre a poesia pessoana têm focado apenas a sua obra em português e situam-se a partir de 1914, como se o poeta tivesse nascido para a poesia a partir dessa data e da sua criação heteronímica. De fato foi o eclodir desse fenômeno a quatro vozes e a produção genial que se lhe seguiu, em português, que tornaram Pessoa notável e lhe conferiram a grandeza que todos conhecemos. No entanto, esse fenômeno de alteridade não foi completamente novo então, nem a sua poesia nasceu logo perfeita e acabada” (PESSOA, 1995, p. 7).

<sup>33</sup> “Poderia ter acrescentado, ainda, que, quanto a domínio da língua, se trata de um total artificialismo da expressão, que faz estremecer mesmo os mais generosos leitores de língua inglesa, e os mais adeptos de complexidades metafísicas. Não é tanto um domínio que conduza a um superior equilíbrio entre os jogos de palavras e a fluência expressiva, mas um domínio que se confina a complicar pela complicação, transformando a poesia num exercício literário” (PESSOA, 1974, p. 78).

semântico dos paradoxos como recurso, Pessoa fornece num dos fragmentos filosóficos (sem data) exemplo cabal, ainda que canhestro, do seu atilado senso prático do *métier*. Logo após iniciar um texto com seus habituais floreios e circunlóquios, o poeta-pensador afirma, no parágrafo seguinte:

Acumulei no parágrafo primeiro deste escrito estes, não só paradoxos, mas paradoxos contraditórios para que desde logo o leitor visse claramente, por não ver claramente, em que rede de ideias nos enleamos se queremos distinguir com qualquer espécie de clareza em que fundamentos assentam os conhecimentos (PESSOA, 1968, vol. II, p. 247).

O uso do paradoxo nos *35 Sonnets*, de fato, merece um estudo de grande fôlego, mais pelo trabalho de catalogar os seus empregos do que propriamente para descobrir seu efeito tencionado, o qual, além de óbvio pelo trecho acima, já foi aventado por Philadelpho Menezes<sup>34</sup>. No mais, todos os 35 sonetos giram em torno de alguma tensão, irresolvida via de regra; e, na maioria esmagadora dos casos, essa tensão é exposta de maneira modelar e resumida pelo dístico final, como um adágio. Ora, essa tensão, diga-se ainda, que não é nenhuma novidade para qualquer estudante da obra de Pessoa, se desdobra em vários planos, alguns dos quais o próprio Jorge de Sena já havia detectado<sup>35</sup>. À guisa de ilustração, e para dar início à minha análise mais restrita, eu poderia citar um dos dísticos menos abstratos, que encerra uma reflexão sobre o amor de poeta (soneto XIII):

Poet's love's this (as in these works I prove thee):  
I love my love for thee more than I love thee<sup>36</sup>.  
(PESSOA, 1993a, p. 73.)

<sup>34</sup> “E o arranjo aliterativo combinado a conceitos que se contradizem constantemente, muitas vezes articulados em oxímoros, passa a exercer uma função de elemento que complica não para complicar, mas para dificultar propositadamente a leitura ao se pôr para o leitor como a essência da realidade se põe para o poeta: fugidia e enganadoramente.

Parece claro, portanto, que esse ‘tour de force’ da linguagem desses sonetos busca criar na leitura um diagrama da dificuldade de apreensão de uma realidade, tema central dos sonetos – e a realidade do leitor é o poema” (PESSOA, 1993b, p. 12).

<sup>35</sup> “Um dos temas unificadores é a insistência do poeta no que veio a ser um dos seus principais como autor ortônimo: a dialética do sonho e da realidade, ou do pensar e do ver (interior e exterior), ou do pensamento e da ação que o pensamento paralisa. Outro tem diretas ligações com a razão pela qual ele criou os heterônimos e se criou ele próprio heterônimo de si mesmo: é a convicção de que toda comunicação é impossível entre nós mesmos, e que, se escrevermos sobre o conhecer, seremos conhecidos não pelo que somos, o que está como que a uma infinita impossível distância” (PESSOA, 1974, pp. 78-79).

<sup>36</sup> O amor do poeta é isto (como nestas obras eu te provo):  
Eu amo o meu amor por ti mais que eu te amo.

Esse clichê sobre o amor de poeta, sirva ele para demonstrar, por um lado, como funcionam os paradoxos pessoais e, por outro, como os entende Sena. Na realidade, cabe entender que por meio desse lugar-comum surradíssimo, e no contexto já citado da impossibilidade de conhecer fidedignamente nem os objetos das sensações nem as sensações propriamente ditas, concretiza-se um entendimento abstrato, segundo o qual a consciência que se tem daquelas sensações e objetos os faz, paradoxalmente, menos eles mesmos (mesmo soneto):

What consciousness makes more by consciousness,  
It makes less, for it makes it less itself<sup>37</sup>.  
(PESSOA, 1993a, p. 73.)

Dá que o eu lírico, cético dos seus próprios sentimentos, não seja mais capaz de se sentir espontaneamente, e se desfamiliarize – em função da consciência mesma que lhes dá – dos sentimentos os mais familiares, tais como amor e ódio (soneto VI):

I study how to love or how to hate,  
Estranged by consciousness from sentiment,  
With a thought feeling forced to be sedate  
Even when the feeling's nature is violent<sup>38</sup>;  
(PESSOA, 1993a, p. 69.)

Nesse estranhamento, de cunho temperamental em alguma medida, mas também em certa medida precipitado de longa reflexão sobre as bases do conhecimento – e que se desdobra a nível estético numa atmosfera de contida perplexidade – Sena enxerga tão-somente frieza e artifício, imagens a seu ver de uma expressão poética inautêntica:

Mas, se às vezes, em raros momentos, para lá de uma conseguida elegância, os sonetos atingem uma emotiva expressão, como sucede no X, o nível geral deles todos fica aquém da autêntica expressão poética, no plano de uma imitação que não imita senão as exterioridades dos jogos formais menos de Shakespeare que dos seus contemporâneos e sucessores. O grande poeta que Pessoa foi está ausente deles [...] (PESSOA, 1974, pp. 79-80).

---

<sup>37</sup> O que a consciência torna mais pela consciência  
Ela torna menos, pois ela o torna menos ele mesmo.

<sup>38</sup> Eu estudo como amar ou como odiar,  
Distanciado do sentimento pela consciência,  
O pensamento a se sentir forçado à apatia  
Mesmo quando a natureza da sensação é violenta.

A distorção crítica consiste, nesse caso, de o analista obviamente não analisar seu objeto, mas simplesmente negá-lo por não encontrar ali o que procurava. O mais curioso a esse respeito é o próprio Sena haver levantado uma outra questão importante, no que toca ao entendimento da função que tem essa publicação conjunta dos sonetos: estes seriam, por assim dizer, uma face da moeda que tinha por outro lado a celebração do amor homossexual de Antínoo e Adriano – em *Antinous*, de 1918<sup>39</sup>. Publicado no mesmo ano, *35 Sonnets* seria portanto a contraparte racional do erotismo aberto daquele poema, e cumpriu essa função como se vê de maneira nitidamente exitosa, a ponto de desconsolar a quem, desavisado ou não, ali cismasse entrever uma “emotiva expressão” qualquer.

Mas, seja como for, esse plúmbeo distanciamento, que Jorge de Sena toma por artificialidade, faz parte de um conjunto teórico de maior amplitude e que, sem exagero, Georg Rudolf Lind afirma apresentar uma maior consistência ideológica para a definição do modernismo do que os repetidos princípios de Álvaro de Campos<sup>40</sup>. Aliás, não deixa de parecer realmente um paradoxo adicional que o mais célebre dentre os modernos poetas de Portugal tenha consumado com maior propriedade uma teoria estética modernista inspirada na suposta disciplina grega. Alguns dados expostos acima, entretanto, nos fazem compreender, guardadas as distorções, o pendor clássico de Pessoa como um traço bem menos artificial do que faz parecer o preconceito da crítica sua contemporânea. Em especial, conviria destacar uma questão premente: a desconfiança depositada nas sensações como fontes do conhecimento vai, no final das contas, implicar inevitavelmente desde a teorização do sensacionismo – o qual propugnava uma expressão harmônica da

---

<sup>39</sup> “Mas, em folheto separado, fez que o poema fosse acompanhado pelos *35 Sonnets* que haviam sido, possivelmente, a compensação abstrata das duas explosões eróticas, e que apresentavam o poeta inglês como capaz de, opostamente, se dar a complicadas meditações abstratas, no jogo semântico e sintático-estrutural, não fosse pensar-se que ele era apenas, com maior ou menor qualidade, mais um outro esteticista cortejando os temas homossexuais” (PESSOA, 1974, p. 34).

<sup>40</sup> “Isto não é especialmente surpreendente, pois a teoria clássica já Pessoa a encontrou inteiramente formada desde Horácio até Dryden passando por Boileau; ela devia satisfazer ao seu espírito lógico mais do que os fragmentos de uma teoria romântica ou os débeis arranques para a definição da lírica pós-romântica. Assim, dá-se o fato paradoxal que este poeta, que como nenhum outro serviu a causa do modernismo em Portugal, nos seus conselhos aos mais jovens lance mão para trás de si, aos arquivados dossiers do classicismo” (LIND, 1970, pp. 326-327).



consciência da sensação<sup>41</sup>, portanto muito longe do confessionalismo sentimentalóide – até as teorias francamente neoclássicas de Ricardo Reis<sup>42</sup>, passando pelos posicionamentos ambíguos de Pessoa “ele mesmo”, que se imputou responsável pelos sonetos e é, por isso, quem nos interessa.

Como prova material – e, dir-se-ia, pública – da presença do ideário clássico na produção teórica pessoana, bastaria lembrar sua intervenção no cenário português por intermédio de *Athena*, revista de acentuado teor classicizante da qual foi diretor ao lado de Ruy Vaz, e onde ainda deu à luz uma porção de textos de Ricardo Reis e Alberto Caeiro. O editorial do primeiro número da publicação, assinado por Fernando Pessoa em fins de 1924, dizia coisas assim:

Da sensibilidade, da personalidade distinta que ela determina, nasce a arte, per o que se chama a inspiração – segredo que ninguém falou, a sésame dita por acaso, o eco em nós do encantamento distante.

A só sensibilidade, porém, não gera a arte; é tão somente a sua condição, como o desejo o é do propósito. Há mister que ao que a sensibilidade ministra se junte o que o entendimento lhe nega. Assim se estabelece um equilíbrio; e o equilíbrio é o fundamento da vida. A arte é a expressão de um equilíbrio entre a subjetividade da emoção e a objetividade do entendimento, que, como emoção e entendimento, e como subjetiva e objetivo, se entropõem, e por isso, conjugando-se, se equilibram (PESSOA, 1998, p. 253).

Essa ênfase no equilíbrio dos opostos, na fusão mesma dos elementos discordantes da subjetividade e da objetividade, a qual já constituía por sinal uma das propostas de seus textos de estreia como escritor<sup>43</sup>, estará efetivamente no

---

<sup>41</sup> “*Art, fully defined, is the harmonic expression of our consciousness of sensation; that is to say, our sensations must be so expressed that they create an object which will be a sensation to others*” (PESSOA, 1966, p. 131).

<sup>42</sup> “Para Ricardo Reis todos os deuses e todas as doutrinas metafísicas são bem-vindas [sic]: ‘Ele [o neopagão] admite todas as metafísicas como aceitáveis, exactamente como o pagão aceitava todos os deuses na larga capacidade do seu panteão. Ele não procura unificar numa metafísica as suas ideias filosóficas, mas realizar um ecletismo que não procura saber a verdade, por crer que todas as filosofias são igualmente verdadeiras.’ Não se pode desejar confissão mais convincente de decadentismo e alexandrinismo mental do que a contida nesse fragmento. O mesmo relativismo cansado, o mesmo cepticismo quanto à possibilidade de alcançar a verdade, reencontramo-lo nas odes” (LIND, 1970, p. 134).

<sup>43</sup> Na parte III de “A Nova Poesia Portuguesa no seu Aspecto Psicológico”, encontram-se pela primeira vez publicadas, em 1912, as seguintes observações: “Mas a nossa poesia de hoje é, como acima dissemos, mais do que subjetiva. Absolutamente subjetivo é o simbolismo: daí o seu desequilíbrio, daí o seu carácter degenerativo, há muito notado por Nordau. A nova poesia portuguesa, porém, apesar de mostrar todos os característicos de poesia de alma, preocupa-se constantemente com a natureza, quase exclusivamente, mesmo, na natureza se inspira. Por isso dizemos que ela é também uma poesia objetiva. [...]”

Há mais uma observação a fazer para a completa caracterização psicológica da nossa nova poesia. Deduz-se do que se acha concluído acerca da plena e inigualada subjetividade e da quasi-total objetividade dessa poesia. Resultam deste modo de ser três coisas. A primeira é o já citado

cerne da sua meditação estética até pelo menos 1930, de quando está datada uma carta endereçada ao jovem Miguel Torga, a qual reza:

Para transmitir a outrem o que sentimos, e é isso que na arte buscamos fazer, temos que decompor a sensação, rejeitando nela o que é puramente pessoal, aproveitando nela o que, sem deixar de ser individual, é todavia suscetível de generalidade (PESSOA, 1973, p. 70).

Quando Pessoa publica essas ideias pela primeira vez, fazia-o em louvor do grupo reunido em torno de Teixeira de Pascoaes, idealizador do Saudosismo – a chamada Renascença Portuguesa. Seus textos sobre “A Nova Poesia Portuguesa”, saídos n’A *Águia* em 1912, pretendem encontrar o mencionado equilíbrio na poesia dos seus contemporâneos, hoje relativamente esquecidos. De modo que o momento crucial da carreira de Pessoa, como poeta e pensador da arte do seu tempo, terá sido pois, por essa mesma época, seu rompimento com o grupo saudosista. Esse acontecimento – mais ou menos previsível, dada a natureza intolerante de Pascoaes e visto o caráter pouco afeito a proselitismos de Pessoa (cf. LIND, 1970, pp. 32-33) – teria evidenciado ao jovem crítico que a nova poesia por ele almejada não poderia ser posta ao encargo de uma geração fossilizada, mas teria que ser empreendida por jovens como ele mesmo, que daí em diante se encontra herdeiro do seu próprio vaticínio: a vinda a nós do grande gênio, o Super-Camões ou ainda, como se viu, um novo Shakespeare. Ora, a esse poeta de ordem superior, a quem caberia realizar o máximo equilíbrio da subjetividade e da objetividade, competiria precipuamente ultrapassar, em cada um dos seus sentidos, aquilo que está por trás de toda essa querela: o Romantismo.

O principal defeito encontrado pelo poeta nos fundamentos da arte romântica é o predomínio dos sentimentos em detrimento da razão. “A verdadeira arte decadente é a dos românticos. Aqui o ponto de partida é o sentimento<sup>44</sup>”, dirá num

---

*equilíbrio* seu. A segunda é que, sendo ao mesmo tempo, e com quase igual intensidade, poesia subjetiva e objetiva, poesia da alma e da natureza, cada um desses elementos penetra o outro; de modo que produz essa estranha e nítida originalidade da nossa atual poesia – a *espiritualização da Natureza* e, ao mesmo tempo, a *materialização do Espírito*, a sua comunhão humilde no Todo, comunhão que é já não puramente panteísta, mas, por essa citada espiritualização da Natureza, superpanteísta, dispersão do ser num exterior que não é *Natureza*, mas *Alma*. Decorre daqui uma terceira coisa. Esta interpretação das duas almas da sua alma una obriga a nova poesia portuguesa a ser puramente e absorvidamente metafísica: ser outra coisa seria para ela descer. Por isso não tem ela poetas de amor, ou poetas “sociais”, ou outros assim, de gênero não-metafísico” (PESSOA, 1998, pp. 384-386).

<sup>44</sup> “The real decadent art is that of the romantics. Here the point of departure is feeling” (PESSOA, 1973, p. 149).

passo de 1914. Daí que, como bem assinala Lind (p. 88), “à condenação do Romantismo segue-se a tomada de partido pela arte clássica”, em especial a grega. Pessoa nutria pela civilização da Grécia Antiga, é bem verdade, uma concepção um tanto idealizada, atribuída por Lind à sua hipotética leitura do francês Charles Maurras, na medida em que localiza o traço distintivo daquela civilização no culto da razão e da crítica<sup>45</sup>. Daí também o caráter exclusivamente apolíneo emprestado pelo poeta ao seu ideal grego, de modo a não contradizer a figura debuxada. Todavia, essa condenação da arte subjetiva e sua correspondente afirmação da objetividade residem, não propriamente na afeição de Pessoa por qualquer civilização histórica definida (não fosse a Grécia, outra lhe teria servido aos propósitos ocultos), mas em duas convicções pessoais e complementares: primeiro, que a arte é um aperfeiçoamento da vida, por meio do qual nos aperfeiçoamos a nós mesmos<sup>46</sup>; segundo, que a arte deve por isso mesmo obedecer aos princípios da unidade e da universalidade (ou objetividade, que significaria o mesmo)<sup>47</sup>.

A esse respeito, mais uma vez o texto definitivo – e que nos introduzirá a análise dos sonetos – é o referido editorial de *Athena*, onde, abordando o mesmo assunto, Pessoa ainda uma vez pondera:

Na arte, buscamos para nós um aperfeiçoamento direto; podemos buscá-lo temporário, ou constante, ou permanente. Nossa índole, ou as circunstâncias, determinarão a espécie, que é também o grau, da nossa escolha.

[...]

O aperfeiçoamento permanente não pode dar-se senão por aquilo que no homem é já mais permanente e aperfeiçoado. Operando e animando nesse elemento do espírito se fará o homem viver cada vez mais nele, se o fará viver uma vida cada vez mais perfeita. É a abstração o último efeito da evolução do cérebro, a última revelação que em nós o destino fez de si

<sup>45</sup> “Indício de que Pessoa conhecia os textos de Charles Maurras é o fato de também ele ver o racionalismo como centro da cultura grega. ‘Por cultura grega entende-se, essencialmente, o racionalismo.’ ‘A Grécia se distingue de todos os outros povos pelo seu culto da razão e da crítica’. [...] Na pegada de Maurras, Pessoa define a cultura grega como o trítone de ‘racionalidade, harmonia, objetividade’ (LIND, 1970, p. 100).

<sup>46</sup> “Tem duas formas, ou modos, o que chamamos cultura. Não é a cultura senão o aperfeiçoamento subjetivo da vida. Esse aperfeiçoamento é direto ou indireto; ao primeiro se chama arte, ciência ao segundo. Pela *arte* nos aperfeiçoamos a nós; pela *ciência* aperfeiçoamos em nós o nosso conceito, ou ilusão, do mundo” (PESSOA, 1998, p. 251).

<sup>47</sup> “Três são as leis da forma abstrata, e, como são da forma abstrata, aplicam-se a todas as artes e a todas as formas de cada arte. Abdicar delas é abdicar da mesma arte. Podemos eleger quebrar tais leis; não podemos, porém, elegendo-o, presumir que fazemos arte, pois a arte consiste, mais que em qualquer outra coisa, na obediência a essas leis. As três leis da forma abstrata são: a unidade; a universalidade ou objetividade; e (...)” (PESSOA, 1998, pp. 246-247) É curioso o fato de Pessoa não ter preenchido essa terceira lei, a qual aparece também no editorial de *Athena* de maneira algo titubeante e corresponderia, em alguma medida, à própria racionalidade, pois outra coisa não é um pensamento abstrato, nos termos pessoais, que a razão se manifestando.

mesmo. É ainda a abstração substancialmente permanente; nela, e na operação dela a que chamamos razão, não vive o homem servo de si, como na sensibilidade, nem pensa superficial do ambiente, como o entendimento: vive e pensa *sub specie aeternitatis*, desprendido e profundo. Nela, pois, e por ela, se deve efetuar o aperfeiçoamento permanente do homem. As artes que por natureza ministram tal aperfeiçoamento são as artes superiores abstratas – a música e a literatura, e ainda a filosofia, que abusivamente se coloca entre as ciências, como se ela fora mais que o exercício do espírito em se figurar mundos impossíveis.

[...]

Três são os elementos abstratos que pode haver em qualquer arte, e que podem portanto nela sobressair: a ordenação lógica do todo em suas partes, o conhecimento objetivo da matéria que ela informa, e a excedência nela de um pensamento abstrato. Em qualquer arte é dado, em maior ou menor grau, manifestarem-se estes elementos, ainda que só nas artes abstratas, e sobretudo na literatura, que é a mais completa, possam manifestar-se inteiramente (PESSOA, 1998, pp. 253-254).

É dentro desse projeto antirromântico que se deverá considerar a elaboração do conjunto dos 35 *Sonnets*. A *ordenação lógica do todo em suas partes* não será, certamente, a característica mais notável dos sonetos; entretanto, a organização relativamente frouxa desses poemas (lembre-se aqui o apontamento de Côrtes-Rodrigues, onde este afirma que a grande tortura a afligir Pessoa é precisamente a composição do conjunto) nem por isso impediu que se entreviesse no conjunto alguma coisa equiparável a um ciclo. Essa leitura é endossada parcialmente por Luísa Freire<sup>48</sup>, ou ao menos assim Jorge de Sena se pronuncia:

Tal como foram publicados por Pessoa, os 35 *Sonetos* constituem um ciclo, com um de abertura e outro de fecho, cujos poemas são unidos menos por uma sequência lógica de desenvolvimento do pensar poético, que por diversas recorrências de temas, e pela semelhança estilística de uma sintaxe “metafísica” (PESSOA, 1974, p. 78).

Os poemas de abertura e fecho em questão são os seguintes:

I  
Whether we write or speak or are but seen  
We are ever unapparent. What we are  
Cannot be transfused into word or mien.  
Our soul from us is infinitely far.  
However much we give our thoughts the will  
To make our soul with arts of self-show stored,  
Our hearts are incommunicable still.  
In what we show ourselves we are ignored.  
The abyss from soul to soul cannot be bridged  
By any skill of thought or trick for seeing.

<sup>48</sup> “Na verdade, nos sonetos publicados (e nos restantes do mesmo tipo) Pessoa muda de tom, de linguagem e de discurso, o que me faz pensá-los como um ciclo distinto da restante produção em língua inglesa” (PESSOA, 1995, p. 21).

Unto our very selves we are abridged  
 When we would utter to our thought our being.  
 We are our dreams of ourselves, souls by gleams,  
 And each to each other dreams of others' dreams<sup>49</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 67.)

XXXV  
 Good. I have done. My heart weighs. I am sad.  
 The outer day, void statue of lit blue,  
 Is altogether outward, other, glad  
 At mere being not-I (so my aches construe).  
 I, that have failed in everything, bewail  
 Nothing this hour but that I have bewailed,  
 For in the general fate what is't to fail?  
 Why, fate being past for Fate, 'tis but to have failed.  
 Whatever hap or stop, what matters it,  
 Sith to the mattering our will bringeth nought?  
 With the higher trifling let us world our wit,  
 Conscious that, if we do't, that was the lot  
 The regular stars bound us to, when they stood  
 Godfathers to our birth and to our blood<sup>50</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 84.)

Dos dois poemas, apenas o último explicita sua função dentro do conjunto – no caso, de fecho da série: “*I have done*”, ou seja, cheguei ao fim da tarefa que me cabia. Quanto ao soneto I, nada nele supõe, quando tomado separadamente, que os seus versos devam introduzir uma gama de outros poemas ou que ali tenha início o

---

<sup>49</sup> Quer escrevamos ou falemos ou sejamos apenas vistos  
 Nunca somos aparentes. O que nós somos  
 Não se pode transferir para palavra ou rosto.  
 Nossa alma é infinitamente distante de nós.  
 Por mais que confirmamos aos nossos pensamentos a vontade  
 De fazer nossa alma com artes de se mostrar provida,  
 Nossos corações são sempre incomunicáveis.  
 Naquilo em que nos mostramos somos ignorados.  
 O abismo de alma a alma não pode ser transposto  
 Por nenhum engenho do pensamento ou truque da aparência.  
 Aos nossos próprios eus nós estamos confinados  
 Quando pronunciamos ao nosso pensamento nosso ser.  
 Nós somos nossos sonhos de nós mesmos, almas por vestígios,  
 E uns aos outros sonhos dos sonhos dos outros.  
<sup>50</sup> Bom. Eu terminei. Meu coração me pesa. Eu estou triste.  
 O dia lá fora, estátua vazia de luminoso azul,  
 É completamente exterior, outro, feliz  
 Pelo mero não ser eu (assim minha dor entende).  
 Eu, que falhei em tudo, lamento  
 Nada nessa hora senão ter lamentado,  
 Pois no fado geral o que é falhar?  
 Ora, o fado passando por Fado, é só falhar.  
 Seja lá o que surja ou passe, o que importa isso,  
 Se àquilo que importa nossa vontade não acrescenta nada?  
 Achando a maior graça, vamos mundanizar a mente,  
 Côncios de que, se nós o fazemos, esse era o quinhão  
 A que os astros nos vincularam, quando se fizeram  
 Padrinhos do nosso nascimento e nosso sangue.

que quer que seja. No entanto, me pareceria demasiado arbitrário afirmar da série completa que não exista aí uma sequência, por assim dizer, lógica a conduzi-la numa direção rastreável. É verdade que a ordem dos sonetos poderia ser facilmente alterada, em alguns pontos, sem prejuízo do conjunto<sup>51</sup>; só que essas alterações não podem ocorrer indiscriminadamente. Nisso, aliás, o próprio soneto I será um ótimo exemplo: tente-se substituí-lo por qualquer um dos demais poemas, e restará evidente que a escolha desse elemento da série não é completamente aleatória. Dado interessante a esse respeito – para além do seu ceticismo *hardcore*, que dá o tom nos poemas iniciais, mas vai sendo paulatinamente atenuado ao longo do conjunto – é o emprego do pronome de 1.<sup>a</sup> pessoa no plural, *we* (nós), ao invés do singular *I* (eu), que sem embargo predomina no todo restante.

Nesse aspecto, portanto, o soneto II –

If that apparent part of life's delight  
Our tingled flesh-sense circumscribes were seen  
By aught save reflex and co-carnal sight,  
Joy, flesh and life might prove but a gross screen.  
Haply Truth's body is no eyable being,  
Appearance even as appearance lies,  
Haply our close, dark, vague, warm sense of seeing  
Is the choked vision of blindfolded eyes.  
Wherefrom what comes to thought's sense of life? Nought.  
All is either the irrational world we see  
Or some aught-else whose being-unknown doth rot  
Its use for our thought's use. Whence taketh me  
A qualm-like ache of life, a body-deep  
Soul-hate of what we seek and what we weep<sup>52</sup>.  
(PESSOA, 1993a, p. 68.)

<sup>51</sup> Quanto a isso, com certa razão, Luísa Freire demonstra evidente preferência pelo conjunto *The Mad Fiddler*, sobre o qual sustenta: “O livro está estruturado em oito secções que se sucedem de maneira lógica e coerente e sugerem, nas suas gradações, toda uma caminhada mística, feita de esperança e de desistência, à descoberta do Mistério e de um Deus que ora se vislumbra ora se esconde ao poeta” (PESSOA, 1995, p. 22). *Mensagem*, de todo modo, será certamente a composição pessoana mais bem acabada nesse quesito.

<sup>52</sup> Se aquela parte aparente da fruição da vida  
Que o excitado sentido da carne circunscreve fosse vista  
Por algo salvo a visão reflexa e cocarnal,  
A alegria, a carne e a vida se poderiam provar nada mais que uma grosseira tela.  
Felizmente o corpo da verdade não é nenhum ser visível,  
A aparência mesmo como aparente mente,  
Felizmente nosso sentido fechado, negro, vago e caloroso da visão  
É a sufocada vista de olhos vendados.  
Donde o que resulta para o senso da vida que o pensamento tem? Nada.  
Tudo é ou o mundo irracional que nós vemos  
Ou alguma coisa outra cujo ser desconhecida decompõe  
Sua serventia para uso do pensamento. Daí me dominar  
Uma dolorosa ânsia de vômito pela vida, um visceral  
Ódio espiritual do que buscamos e choramos.

– ainda que aparentando uma identidade monocórdia com o primeiro, em função do emprego reiterado do possessivo de segunda pessoa *our* (nosso), traz já a novidade de um pronome *me* (*Whence taketh me / A qualm-like ache of life...*), acompanhado de um mal-estar físico e intelectual, causado pelo que ali fora dito, nos versos anteriores. Altere-se, pois, a ordem dos dois primeiros sonetos, e se perderá um efeito de movimento do geral para o particular, cujo índice de desalento tem sequência nas partes subsequentes.

De fato, o mesmo e paradoxal ódio expresso no soneto II – ódio oriundo do já repisado fato de não ser o eu lírico capaz de atingir a verdade por meio dos sentidos – retorna no soneto III, agora num desdobramento relativo ao poder da comunicação humana:

When I do think my meanest line shall be  
 More in Time's use than my creating whole,  
 That future eyes more clearly shall feel me  
 In this inked page than in my direct soul;  
 When I conjecture put to make me seeing  
 Good readers of me in some aftertime,  
 Thankful to some idea of my being  
 That doth not even my with gone true soul rime;  
 An anger at the essence of the world,  
 That makes this thus, or thinkable this wise,  
 Takes my soul by the throat and makes it hurled  
 In nightly horrors of despaired surmise,  
 And I become the mere sense of a rage  
 That lacks the very words whose waste might 'suage'<sup>53</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 68.)

É decerto discutível em que medida Pessoa alcança plenamente uma “ordenação lógica do todo em suas partes”, conforme o primeiro princípio

---

<sup>53</sup> Quando eu penso que meu verso mais desprezível será  
 Mais ao dispor do tempo que meu todo criador,  
 Que os olhos futuros mais claramente me sentirão  
 Nesta página tinta que diretamente na minha alma;  
 Quando eu, em conjectura, me ponho a ver  
 Bons meus leitores nalguma posteridade,  
 Gratos a alguma ideia do meu ser  
 Que nem mesmo rima com minha defunta alma verdadeira;  
 Uma raiva da essência do mundo,  
 Que faz isso assim, ou pensável dessa maneira,  
 Pega minha alma pela garganta e a faz lançar  
 Em noturnos horrores de cisma desesperada,  
 E eu me torno a mera sensação de uma raiva  
 Que carece das próprias palavras que lhe a raiva aliviaria.

estabelecido no editorial da revista *Athena*. Entretanto, essa breve análise de como se relacionam os primeiros elementos da série bastará enquanto indício de que alguma *unidade* de perspectiva existe; e, quando não existe, deu lugar via de regra a uma sequência, cujo sentido é ainda assim em alguma medida detectável. A natureza desse sentido ficará mais clara no capítulo seguinte, quando for desenvolvido em maiores detalhes o tema principal desses três primeiros sonetos, a saber, a oposição entre a essência e a aparência, e que vai ser também o tema do soneto IV. Sirva-nos este último, porém, como exemplar do método empregado por Pessoa com vistas à *objetividade*, também identificada como *universalidade*. Eis o soneto:

I could not think of thee as piecèd rot,  
 Yet such thou wert, for thou hadst been long dead;  
 Yet thou liv'dst entire in my seeing thought  
 And what thou wert in me had never fled.  
 Nay, I had fixed the moments of thy beauty—  
 Thy ebbing smile, thy kiss's readiness,  
 And memory had taught my heart the duty  
 To know thee ever at that deathlessness.  
 But when I came where thou wert laid, and saw  
 The natural flowers ignoring thee sans blame,  
 And the encroaching grass, with casual flaw,  
 Framing the stone to age where was thy name,  
 I knew not how to feel, nor what to be  
 Towards thy fate's material secrecy<sup>54</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 68.)

Esse poema, que a uma primeira leitura até pode parecer impertinente à luz do conjunto inicial – visto que introduz pela primeira vez, e aparentemente do nada, elementos externos, tais como os restos mortais de um suposto interlocutor – é todavia, aliás por isso mesmo, um dos exemplos mais conseguidos do segundo princípio sustentado por Pessoa no citado editorial de *Athena*. A imposição de um

---

<sup>54</sup> Eu não te podia pensar como um ajuntamento de pedaços podres,  
 Porém tal eras tu, pois tinhas havia muito morrido;  
 Porém tu vivias inteiramente na visão do meu pensamento  
 E o que tu eras em mim não tinha fugido jamais.  
 Além disso, eu tinha fixado os momentos da tua beleza –  
 Teu sorriso evanescente, a prontidão dos beijos teus,  
 E a memória tinha ensinado ao meu coração o dever  
 De sempre te conhecer naquela imortalidade.  
 Mas, quando vim aonde tu jazias e vi  
 As flores naturais a te ignorarem inocentemente  
 E a usurpadora grama, em falhas casuais,  
 Emoldurando a lápide onde o teu nome estava,  
 Não soube eu o que sentir, nem o que ser  
 Para com a discrição material do teu fado.



*conhecimento objetivo da matéria que a obra de arte informa*, além do mais, está intimamente ligada a um projeto de equilíbrio que data de pelo menos 1912, e que tem no plano poético seu êxito inicial na poesia pessoana de língua portuguesa em fevereiro de 1914, com a publicação do poema “Ela canta, pobre ceifeira”, cuja nitidez é um avanço já sobre a vagueza de “Impressões do Crepúsculo”<sup>55</sup>, que havia fundado o Paulismo no ano anterior. No entanto, será um erro analisar o caso pessoano isoladamente, com base em questões biográficas ou biológicas. A esse respeito, Lind (1970, p. 322) aponta a semelhança entre a busca de Pessoa por uma compensação da subjetividade e o chamado “correlativo objetivo”, formulado por T. S. Eliot no seu ensaio *Hamlet*, de 1919<sup>56</sup>. Nesse famoso ensaio, por sinal, o prêmio Nobel de 48 não faz menos que censurar a Shakespeare o querer dizer aquilo que não se pode, aquilo que não se diz. O defeito de *Hamlet*, segundo Eliot – defeito que faria essa peça uma obra falhada e não uma obra-prima –, será a desproporção entre os sentimentos expressos pelo protagonista e os seus motivos objetivos, quando toda obra de arte deveria lançar pelo contrário luz sobre a razão dos sentimentos. Assim, não parece ser outro o objetivo pretendido pelo poeta português ao incluir, no quarto poema da série, uma voz lírica mais concreta que a dos poemas anteriores, a projetar agora sua perplexidade na ponderação de um fato por assim dizer objetivo: a contemplação da sepultura onde jazia sua amada (ou amado).

Num plano ainda quase exclusivamente formal, essa mesma tentativa de compensação se verifica, pelo menos mais três vezes, quando o eu lírico nos sonetos insiste em se dirigir a um interlocutor possível, não necessariamente o mesmo. No primeiro caso, já no soneto VII –

Thy words are torture to me, that scarce grieve thee –  
That entire death shall null my entire thought;  
And I feel torture, not that I believe thee,  
But that I cannot disbelieve thee not.  
Shall that of me that now contains the stars  
Be by the very contained stars survived?  
Thus were Fate all unjust. Yet what truth bars  
An all unjust Fate's truth from being believed?

---

<sup>55</sup> “Do cotejo da ‘Ceifeira’ com os ‘Paus’ ressalta, em toda a sua extensão, a metamorfose sofrida pelo Paulismo. O aglomerado de imagens irreais e estranhas, assim como as violações sintáticas cedem perante uma nitidez quase clássica, que torna difícil reencontrar a ‘nota paúllica’” (LIND, 1970, p. 53).

<sup>56</sup> “The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an “objective correlative”; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked” (ELIOT, 1975, p. 48).

Conjecture cannot fit to the seen world  
 A garment of her thought untorn or covering,  
 Or with her stuffed garb forge an otherworld  
 Without herself its dead deceit discovering;  
 So, since all may be, an idle thought well may  
 Less idle thoughts, self-known no truer, dismay<sup>57</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 70.)

– é o próprio interlocutor que se teria dirigido primeiramente ao eu lírico, o qual lamenta assim a circunstância de não poder desacreditar o mau agouro. De fato, não só guarda esse soneto a primeira alusão ao Fado (com maiúscula) como poder cogente, mas também é o primeiro da série a formular abertamente a premissa de que tudo pode ser (“*since all may be*”, na versão corrigida, da INCM), ou de que tudo é possível (“*all being possible*”, na edição de 1918). Chegaria mesmo a parecer fora de lugar essa posição do poema na série, caso não soubéssemos que daqui em diante nenhum outro interlocutor vem a ter papel igualmente ativo. No soneto XIII, por esse prisma, o aparecimento de um outro alguém, cujo amor é o sonho do poeta, não constitui mais do que uma invocação engenhosa, a qual por sua vez serventia maior não tem do que ensejar uma reflexão sobre o paradoxal funcionamento da consciência, nos termos a que já tive oportunidade de aludir. O soneto completo, no caso, recita:

When I should be asleep to mine own voice  
 In telling thee how much thy love's my dream,  
 I find me listening to myself, the noise  
 Of my words othered in my hearing them.  
 Yet wonder not: this is the poet's soul.  
 I could not tell thee well of how I love,  
 Loved I not less by knowing it, were all  
 My self my love and no thought love to prove.  
 What consciousness makes more by consciousness,  
 It makes less, for it makes it less itself,  
 My sense of love could not my love rich-dress

---

<sup>57</sup> Tuas palavras me torturam, o que pouco te aflige –  
 Que uma inteira morte anule meu inteiro pensamento;  
 E eu me sinto torturar, não porque acredite em ti,  
 Mas porque não te posso desacreditar.  
 Será que aquilo que em mim agora contém as estrelas  
 Vai ser pelas mesmas contidas estrelas sobrevivido?  
 Assim seria o Fado completamente injusto. Porém qual verdade impede  
 Que a verdade de um Fado completamente injusto seja acreditada?  
 A conjectura não pode ajustar ao mundo visível  
 Um traje dela que não esteja rasgado ou que cubra  
 Ou com seu traje estofado forjar um outro mundo  
 Sem que seu morto engodo se descubra;  
 Assim, visto que tudo pode ser, um pensamento ocioso bem pode  
 Outros pensamentos menos ociosos, os quais se sabem não mais verdadeiros, desanimar.

Did it not for it spend love's own love-pelf.  
 Poet's love's this (as in these works I prove thee):  
 I love my love for thee more than I love thee<sup>58</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 73.)

Se tal menção oblíqua de uma segunda pessoa do discurso (*thee, thy*) não se afigura, no poema acima, senão como um pretexto, a derradeira menção a um interlocutor no todo dos sonetos é pouco mais que um galanteio convencional, certamente um dos dísticos menos convincentes do conjunto. Trata-se, à luz do que se segue nos sonetos posteriores, do canto de cisne de um convencionalismo mal acomodado dentro de atmosfera geral bastante rarefeita, e pouco afeita a sentimentalismos de ordem mundana. Me refiro ao soneto XX:

When in the widening circle of rebirth  
 To a new flesh my travelled soul shall come,  
 And try again the unremembered earth  
 With the old sadness for the immortal home,  
 Shall I revisit these same differing fields  
 And cull the old new flowers with the same sense,  
 That some small breath of foiled remembrance yields,  
 Of more age than my days in this pretence?  
 Shall I again regret strange faces lost  
 Of which the present memory is forgot  
 And but in unseen bulks of vagueness tossed  
 Out of the closed sea and black night of Thought?  
 Were thy face one, what sweetness will't not be,  
 Though by blind feeling, to remember thee!<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Quando eu devia estar adormecido à minha própria voz  
 Ao te falar o quanto teu amor é o meu sonho,  
 Me acho ouvindo-me a mim mesmo, o som  
 Das minhas palavras estranhado ao meu ouvi-las.  
 Porém não te espantes: isso é a alma do poeta.  
 Eu não te poderia dizer bem de como eu amo,  
 Não amasse eu menos por sabê-lo, fosse todo  
 Meu ser o meu amor e nenhum amor pensado para provar.  
 O que a consciência torna mais pela consciência  
 Ela torna menos, pois ela o torna menos ele mesmo.  
 O senso que eu tenho do amor não poderia meu amor enriquecer  
 Não consumisse por isso a riqueza do próprio amor.  
 O amor do poeta é isto (como nestas obras eu te provo):  
 Eu amo meu amor por ti mais que eu te amo.

<sup>59</sup> Quando no crescente círculo do renascer  
 A uma nova carne minha viajada alma vier  
 E provar de novo a terra deslembada  
 Com a velha saudade do lar imortal,  
 Eu revisitarei esses mesmos campos mutantes  
 E colherei as velhas novas flores com a mesma sensação,  
 Que algum pequeno sopro de tolhida recordação produz,  
 De mais idade que meus dias nesse engano?  
 Lamentarei de novo estranhas faces perdidas  
 Das quais a memória presente se esqueceu  
 E que apenas em porções de vagueza são lançadas

(PESSOA, 1993a, p. 76.)

Daqui para a frente, não há mais interlocutores explícitos; os demais versos se desenrolam como se num monólogo, onde não só os dados do real tendem a se diluir, como o próprio sujeito individual dissolve-se numa universalidade crescentemente abstrata. Isso me leva a concluir, não sem alguma arbitrariedade, que a projetada objetividade acaba progressivamente cedendo terreno ao terceiro elemento básico enunciado no editorial de *Athena* como pressuposto da obra de arte, que é *a excedência nela de um pensamento abstrato*. Na verdade, como se pode depreender facilmente do uso mais conspícuo que se faz na série de um “correlativo objetivo”, especificamente no soneto IV, interessa ao eu lírico não somente expressar a sensação de perplexidade diante de circunstâncias externas; com mais razão, e pelo contrário, o que se pretende ali é, através da exposição das circunstâncias, demonstrar concretamente como a passagem do tempo é capaz de desconstruir um conceito aparentemente imutável de essência, consolidado por meio da lembrança e fixado na memória. De todo modo, creio que essa excedência de um pensamento abstrato se torna tanto mais palpável, nas suas implicações profundas, quanto mais em mente se tem um trecho atrás aludido do ensaio “A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico”, publicado em 1912. Aí, o jovem crítico, além do *equilíbrio*, enumerava como características da poesia sua contemporânea ser ela *superpanteísta* – pois nela o exterior não seria apenas Natureza, como para os panteístas, mas Alma – e *absorvidamente metafísica*.  
 Onde:

Na nova poesia portuguesa todo o amor é além-amor, como toda a Natureza é além-Natureza. Pode o amor, cantado por um dos nossos atuais poetas, ser amor nas duas quadras de um soneto; nos tercetos é já oração. E assim com todo o outro gênero de poesia geralmente submetafísica (PESSOA, 1998, p. 386).

Fora os sonetos IV e XIII, que já vão citados e poderiam ilustrar como se dá essa insinuação poética de problemas metafísicos, eu gostaria de citar mais três casos significativos, os sonetos XVII e, passando pelo XXVI, o XXVIII. Primeiro o

---

Para fora do mar fechado e da noite escura do pensamento?  
 Fosse tua face uma, quão doce não seria,  
 Ainda que por uma cega sensação, me recordar de ti!

XVII, que, embora na primeira quadra se pareça resumir a uma singela glosa do soneto XIII, descreve subitamente então uma guinada para domínio imprevisível:

My love, and not I, is the egoist.  
 My love for thee loves itself more than thee;  
 Ay, more than me, in whom it doth exist,  
 And makes me live that it may feed on me.  
 In the country of bridges the bridge is  
 More real than the shores it doth unsever;  
 So in our world, all of Relation, this  
 Is true – that truer is Love than either lover.  
 This thought therefore comes lightly to Doubt's door –  
 If we, seeing substance of this world, are not  
 Mere Intervals, God's Absence and no more,  
 Hollows in real Consciousness and Thought.  
 And if 'tis possible to Thought to bear this fruit,  
 Why should it not be possible to Truth?<sup>60</sup>  
 (PESSOA, 1993a, p. 75.)

Esse poema envolve um grande número de conceitos controversos, dentre os quais o enigmático conceito de Relação, para cujo entendimento lançarei novamente mão dos fragmentos recolhidos por Pina Coelho. Assim, num trecho datado de 1915, onde Pessoa discute os fundamentos da ciência, encontra-se a seguinte exposição, bastante reveladora:

O fato fundamental que nos é permitido observar na existência é o existir nela, como sua essência, um sujeito e um objeto. Não conhecemos outro modo de ser que um em que haja uma coisa que tem consciência e outra coisa de que se tem consciência. [...]

O fundamento da ciência é pois a existência de um sujeito e um objeto. [...]

A natureza íntima do sujeito e do objeto não sabemos nem cientificamente podemos saber. Quanto às suas relações, isto é, às suas relações aparentes alguma coisa podemos investigar, porque essas relações são o mundo (PESSOA, 1968, vol. II, pp. 224-225).

---

<sup>60</sup> Meu amor, e não eu, é o egoísta,  
 Meu amor por ti ama a si mesmo mais do que a ti;  
 Inclusive, mais do que a mim, em quem ele existe,  
 E me faz viver para que se possa alimentar de mim.  
 No país das pontes a ponte é  
 Mais real do que as terras que ela reúne;  
 Assim no nosso mundo, todo de Relação, isto  
 É verdadeiro – que mais verdadeiro é o amor do que os amantes.  
 Este pensamento portanto chega facilmente às portas da Dúvida –  
 Se nós, substância contemplativa deste mundo, não somos  
 Meros Intervalos, a Ausência de Deus e mais nada,  
 Lacunas no Pensamento e Consciência reais.  
 E, se é possível ao Pensamento produzir tal fruto,  
 Por que não o seria para a Verdade?

Naturalmente, não se pode conhecer a natureza íntima do objeto em função de serem nossos sentidos o único meio de que dispomos para conhecê-lo. E com menor razão ainda nos poderemos conhecer a nós, pois já nos faltaria além da certeza sobre os sentidos o distanciamento conveniente; a duplicidade de alma nos faz falta, para ver / a nossa presença exterior no meio das coisas<sup>61</sup>, dirá o soneto XXV. A única coisa que se nos dá a conhecer, portanto, é nossa própria Relação com os objetos das sensações, a qual para nossa consciência, por força mesma de fundamentá-la, é mais real por assim dizer que o objeto das sensações, incognoscível em si. A real profundidade e – *cum grano salis* – novidade de Pessoa aqui, a qual deriva diretamente da ousada alegoria da ponte no soneto XVII (a ponte é mais real do que os extremos que ela aproxima), jaz especialmente numa extensão desses juízos, contida no soneto XXVI, onde se lê:

The world is woven all of dream and error  
 And but one sureness in our truth may lie –  
 That when we hold to aught our thinking's mirror  
 We know it not by knowing it thereby.  
 For but one side of things the mirror knows,  
 And knows it colded from its solidness.  
 A double lie its truth is; what it shows  
 By true show's false and nowhere by true place.  
 Thought clouds our life's day-sense with strangeness, yet  
 Never from strangeness more than that it's strange  
 Doth buy our perplexed thinking, for we get  
 But the words' sense from words – knowledge, truth, change.  
 We know the world is false, not what is true.  
 Yet we think on, knowing we ne'er shall know<sup>62</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 79.)

Se restava alguma dúvida sobre o tipo de relação aludida por Pessoa, esses versos salientam pois o fato de estarmos em território eminentemente linguístico,

<sup>61</sup> “The doubleness of mind fails us, to glance / At our exterior presence amid things (PESSOA, 1993a, p. 79).

<sup>62</sup> O mundo é todo tecido de sonho e erro  
 E apenas uma certeza em nossa verdade pode jazer –  
 Que quando viramos para alguma coisa o espelho do nosso pensamento  
 Nós não a conhecemos por conhecê-la por esse meio.  
 Pois apenas um lado das coisas o espelho conhece,  
 E o conhece congelado a partir de sua solidez.  
 Uma dupla mentira sua verdade é; o que ela mostra  
 Na aparência verdadeira é falso e em lugar nenhum no lugar verdadeiro.  
 O pensamento tolda de nuvens o sentido cotidiano da nossa vida com estranheza, porém  
 Nunca da estranheza mais que que ela é estranha  
 Obtém nosso perplexo pensamento, pois nós não temos  
 Das palavras mais nada do que o sentido das palavras – conhecimento, verdade, mudança.  
 Nós sabemos que o mundo é falso, não o que é verdadeiro.  
 Porém nós continuamos pensando, sabendo que nunca saberemos.

sempre que o eu lírico revela, reiteradamente, os paradoxos envolvidos no ato de conhecer. Daí que a ponte do soneto citado, que une, cruzando o abismo, duas terras – os dois elementos da ação cognoscente, sujeito e objeto – seja, como já o enunciara algum tempo antes Nietzsche<sup>63</sup>, a palavra – o signo linguístico, se se quiser. O signo, porém, não dá a conhecer em si nem a pretensa realidade objetiva do mundo (matéria), nem a suposta realidade subjetiva do eu (espírito), senão apenas a sua realidade relacional, que se remete a outros signos, que se remetem a outros signos, e assim por diante, nunca às coisas elas mesmas. Ora, como nosso único modo de conhecer a realidade através da consciência é a palavra, nós sabemos que essa realidade que conhecemos é em alguma medida um véu, um terraço sobre outra coisa ainda. Essa outra coisa, contudo, que é linda<sup>64</sup>, não nos pertence conhecer.

Essa temática é, aliás, sugerida igualmente pelo soneto XXVIII, mencionado acima:

The edge of the green wave whitely doth hiss  
 Upon the wetted sand. I look, yet dream.  
 Surely reality cannot be this!  
 Somehow, somewhere this surely doth but seem!  
 The sky, the sea, this great extent disclosed  
 Of outward joy, this bulk of world we view,  
 Is not something, but something interposed.  
 Only what in this is not this is true.  
 If this be to have sense, if to be awake  
 Be but to see this bright, great sleep of things,  
 For the rarer potion mine own dreams I'll take  
 And for truth commune with imaginings,  
 Holding a dream too bitter, a too fair curse,  
 This common sleep of men, the universe<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Em “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, texto de 1873, o filósofo observa: “Comparadas entre si as diferentes línguas mostram que pelas palavras não se pode chegar jamais à verdade, nem a uma expressão adequada: se não fosse assim não teríamos um número tão grande de línguas. A “coisa em si” (seria justamente a verdade pura sem desdobramentos), mesmo para aquele que aperfeiçoa a língua, é completamente inapreensível e não vale os esforços que exigiria. Designa somente as relações das coisas com os homens e vale-se, para sua expressão, das mais ousadas metáforas (NIETZSCHE, 2010, p. 67).

<sup>64</sup> “Tudo o que sonho ou passo,  
 O que me falha ou finda,  
 É como que um terraço  
 Sobre outra coisa ainda.  
 Essa coisa é que é linda.”  
 (PESSOA, 1970, p. 238.)

<sup>65</sup> A orla da verde onda brancamente assobia  
 Sobre a areia molhada. Eu olho, porém eu sonho.  
 Certamente a realidade não pode ser isto!  
 De algum modo, nalgum lugar, isto certamente não deve senão ser aparência.  
 O céu, o mar, esta grande extensão descoberta

(PESSOA, 1993a, p. 80.)

Em comparação com o soneto XVII, entretanto, o poema acima avança em dois aspectos rumo a um predomínio completo da abstração. Se, por um lado, apenas os dois primeiros versos ensaiam timidamente uma circunstância objetiva, de modo que no restante deles paira o mesmo tom metafísico presente no grosso dos sonetos finais, os pontos de vista invocados estão por outro lado a meio caminho entre um pessimismo exposto nos poemas iniciais (“*appearance even as appearance lies*”, no II) e uma virada mais otimista verificada em alguns poemas esparsos (“*since all may be*”, no VII) mas sobretudo nos poemas mais próximos do fim, como se verá adiante. De qualquer modo, antes de passar para o próximo capítulo, que se dedicará a mapear esse caminho, eu gostaria de explorar apenas mais um aspecto com a temática da abstração relacionado, ainda que nos habituais termos de tensão irresolvida. Esse aspecto, a saber, que é ainda um corolário da aproximação de Pessoa do modelo grego, bem como de seu afastamento programático dos ideais românticos, é o que o próprio poeta chamou de *neopaganismo*.

De fato, a convicção pessoana de que uma corrente literária não passa de uma metafísica (cf. PESSOA, 1968, vol. II, p. 80) nos deve manter atentos à coerência que o poeta buscou conferir à mundividência grega. Nesse sentido, é também compreensível, ao mesmo tempo, que o Romantismo seja considerado como uma etapa derradeira no processo de dissolução da mentalidade grega original, cujas etapas mais dramáticas teriam sido, primeiro, o domínio organizador da mentalidade romana sobre o mundo, mas principalmente o aparecimento e posterior sucesso do cristianismo. É nesses termos, portanto, que Pessoa verá, como destaca Lind (1970, p. 104), em toda civilização uma guerra entre os princípios ativos grego (poético e especulativo) e romano (prático e utilitário). E é sobretudo nesses termos que Pessoa verá uma dicotomia – pelo menos a princípio,

---

De alegria exterior, essa grande porção de mundo que nós vemos,  
 Não é algo, mas algo interposto.  
 Só o que nisto não é isto é verdadeiro.  
 Se isto for ter sentido, se estar acordado  
 Não for senão este brilhante, grande sono das coisas,  
 Por mais rara poção eu tomarei meus próprios sonhos  
 E por verdade comungarei das imaginações,  
 Julgando um sonho demasiado amargo, maldição demasiado justa,  
 Este sonho comum dos homens, o universo.



irreconciliável – entre a religião cristã, para ele um dos quatro pilares da civilização europeia moderna<sup>66</sup>, e a religião pagã, identificada com a civilização grega da antiguidade. Isso porque, embora Pessoa veja no paganismo um dos princípios geradores do cristianismo nascente<sup>67</sup>, este seria criador de uma moral de ordem diversa<sup>68</sup>, sendo essa moral a verdadeira responsável por eventual sobrevivência do legado cristão<sup>69</sup> através do tempo.

É importante destacar esse elemento moral da religião cristã por duas razões: primeiro por ser ele, na opinião de Pessoa, a criação verdadeiramente duradoura da cristandade, como dito; depois, porque é exatamente essa moral que, ainda conforme o projeto – mais do que estético – civilizacional pessoano, deve ser ultrapassada, refutada mesmo, em nome de um paganismo renovado, ou neopaganismo. Dentro desse projeto, é extensa a teorização do poeta a respeito dos diferenciais da civilização grega; e, especificamente com relação ao paganismo, a essência deste estaria em 3 coisas, pois: a) a pluralidade dos deuses como essência da mitologia, b) a adoção da criação como ideal humano e c) a concepção do universo como fenômeno essencialmente objetivo (PESSOA, 1968, vol. II, p. 88). Desse modo, é importante perceber que as repetidas referências a Deus (“*God*”) nos 35 *Sonnets* remetem, consoante o primeiro dos três itens acima, a um arcabouço metafísico não propriamente monoteísta, como uma leitura apressada poderia suscitar aos olhos condicionados do leitor. Pois, se a uma tal leitura monoteísta se parecem curvar os enunciados do soneto XVII, citado acima, quando o eu lírico se perguntava se não seríamos nós uma simples Ausência de Deus, não parece ser esse o caso no soneto XIX:

Beauty and love let no one separate,

---

<sup>66</sup> “A civilização a que pertencemos assenta em quatro fundamentos: a Cultura Grega, a Ordem Romana, a Moral Cristã, a Universalidade Moderna [...]” (PESSOA, 1980, p. 253)

<sup>67</sup> “Se o cristismo fosse uma religião nova, substituidora de veras do paganismo, diríamos que, muito naturalmente, o elemento pagão desaparecera, e que o cristismo se fortalecia por fim, unificando-se. Mas, além de sabermos já que o cristismo se ergueu sobre o paganismo, que prolonga, nós vemos que, longe de unificar-se, o cristismo se dissolve, e que os seus elementos, que agiam até ali conjuntos uns com outros, embora já em dissolução, nitidamente se separam uns dos outros” (PESSOA, 1966, p. 271).

<sup>68</sup> “O que é comum a toda a moral pagã é que, seja qual for, visa um fim humano, a organização da pessoa humana, não a transcendência dela. A moral pagã é portanto uma moral de orientação e disciplina, ao passo que a moral cristã é uma moral de renúncia e de desapego” (PESSOA, 1966, p. 249).

<sup>69</sup> “O humanitarismo é o último baluarte da doutrina [sic] cristã. Nele estão depositadas as próprias raízes do cristismo, desvestidas já do tronco e das folhas. Mas o mal cristão existe ali, em toda a plenitude da sua maleficência” (PESSOA, 1966, p. 282).

Whom exact Nature did to each other fit,  
 Giving to Beauty love as finishing fate  
 And to Love beauty as true colour of it.  
 Let he but friend be who the soul finds fair,  
 And none dare love outside the body's thought,  
 So the seen couple's togetherness shall bear  
 Truth to the beauty each in the other sought.  
 I could but love thee out of mockery  
 Of love and thee and mine own ugliness;  
 Therefore thy beauty I sing and wish not thee,  
 Thanking the Gods I long not out of place,  
 Lest, like a slave that for kings' robes doth long,  
 Obtained, shall with mere wearing do them wrong<sup>70</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 76.)

A referência desse poema a mais de um Deus (“*Gods*”) poderia, numa leitura isolada, ser interpretada enquanto mero adorno classicizante, como de resto podem ser interpretadas muitas páginas de Ricardo Reis, no caso de não serem lidas em perspectiva de conjunto. Adicionando a essa visão total, além do mais, os escritos que Pessoa deixou a respeito, creio todavia que é possível resgatar uma visão coerente e que, como já foi dito, pressupõe uma unidade fundamental, capaz de iluminar a aparente contradição entre um poema que se refere a Deus e outro que menciona os Deuses. A ideia de aparência, a propósito (ou de fenômeno, ou manifestação, conforme a terminologia adotada), será justamente a partir daqui o conceito-chave, responsável pela articulação de uma série de instâncias diferentes, muitas das quais já foram sendo semeadas silenciosamente pelas páginas precedentes. Certamente, não devem ter passado imunes à atenção do leitor incongruências latentes com a idealizada objetividade atribuída à reconstrução histórica do que, para Pessoa, viria a ser o paganismo. Tais incongruências, me proponho a expô-lo no que se segue, são efetivamente as pegadas de um impasse

---

<sup>70</sup> A beleza e o amor que ninguém os separe,  
 Que a exata Natureza combinou,  
 Dando à Beleza amor como fado derradeiro  
 E ao Amor beleza como verdadeira cor.  
 Que não seja senão amigo quem achar a alma bela,  
 Mas que ninguém ame para além da ideia do corpo,  
 De modo que a união testemunhada do casal ateste  
 A verdade da beleza que cada um buscava no outro.  
 Eu não te poderia amar senão por arremedo  
 Do amor e de ti e da minha própria feiura;  
 Portanto a tua beleza eu canto e não te desejo,  
 Dando graças aos Deuses que não desejo fora do lugar,  
 Evitando assim que, como um escravo desejando as roupas do rei,  
 Obtidas estas, lhes causaria mau só com usá-las.

teórico por muito tempo enfrentado pelo poeta, onde o ceticismo quanto à possibilidade de conhecimento do real, oposto à disposição (ou intuição) de ver uma realidade para além das aparências, e somado por fim à convicção de que nada escapa do princípio determinista, encontrará sua formulação final na Lei, afirmação oculta do Destino.

### 3 TUDO É ILUSÃO

Da mesma forma como o paganismo, e seu correspondente objetivismo, atravessa quase toda a década de 10 no cerne do pensamento pessoano, radicando possivelmente nos anos de formação de 1906 a 1910<sup>71</sup>, quando Pessoa frequentou as aulas de Grego na Universidade de Lisboa (cf. LIND, 1970, p. 99), uma outra vertente do seu pensamento se revela assim também constante: o transcendentalismo. Esse importante dado, que foi inicialmente registrado por João Gaspar Simões<sup>72</sup>, biógrafo do poeta, é retomado por Georg Rudolf Lind, que assevera:

Simões sublinha, com respeito aos ensaios críticos de Pessoa para “A Águia”, que o encontro com a teosofia não deixava de ser consequente para um intelecto que tinha desde muito cedo a tendência para considerar o mundo como ilusório. Naqueles ensaios e no “transcendentalismo panteísta”, que viu em todas as coisas um “além”, um fenómeno transcendental – característico pretensu da poesia saudosista – o biógrafo observa o princípio das concepções teosóficas do poeta. Esta hipótese parece ser justa, como se vê da carta já citada a Mário de Sá-Carneiro, na qual Pessoa designa a teosofia como um “paganismo transcendental”. Se paganismo ou panteísmo, não tem grande importância: o transcendentalismo fica a ser uma das constantes no pensamento de Pessoa (LIND, 1970, p. 271).

Essa constante foi registrada ainda por Jacinto do Prado Coelho, que todavia vai mais longe ao observar:

---

<sup>71</sup> A constatação de uma fase preliminar na cronologia da produção pessoana é, quando mais não seja, coerente com uma observação de Luísa Freire acerca da redação específica da poesia de língua inglesa: “Ao documentarmos nesta publicação a produção poética em inglês que vai de 1904 a 1935, apresentada dentro da cronologia possível em relação aos quatro espaços poéticos em que está dividido o volume, pretendeu-se também sugerir uma visão diacrônica do pensamento e do discurso do poeta. Com base, sobretudo, neste último, poderíamos dividir esta produção em dois principais estádios: 1904-1910, correspondendo a uma poesia de aprendizagem e de pesquisa a vários níveis; 1910-1935, revelando um discurso mais contido, mais amadurecido, mais elaborado.

O primeiro espaço referido corresponde exatamente à produção de Alexander Search, que preenche a Primeira Parte deste trabalho. [...]

O segundo espaço poético que constitui a Segunda Parte deste trabalho é preenchido pelos 35 *Sonnets* e pelos *English Poems I-II* e *English Poems III*, publicados pelo poeta em sua vida” (PESSOA, 1995, pp. 19-20).

António Quadros, por outro lado, adota uma datação alternativa para a “primeira fase”, remetendo-a ao período que começa em 1906 e vai até 1914 (PESSOA, 1986, p.13), provavelmente julgando como divisor de águas o aparecimento dos heterônimos principais.

<sup>72</sup> “Se bem nos lembramos, esta era a concepção que dominava a metafísica de Fernando Pessoa no momento em que procurara caracterizar a poesia ‘saudosista’. O ‘transcendentalismo panteísta’, segundo o qual em tudo havia um além, eis no fim de contas, a primeira manifestação mágica ou ocultista da filosofia do autor da *Mensagem*” (SIMÕES, 1973, p. 560).

A primeira reação de Fernando Pessoa em face do mundo, incluindo o *eu* que reflete, é um sentimento de estranheza, um arrepio de espanto. Pessoa nega-se, com todas as forças do seu espírito, a aceitar o mundo tal como as suas percepções lho transmitem: é absurdo, não pode ser (COELHO, 1977, p. 86).

Não seria difícil atestar essa observação com base nos 35 *Sonnets*; bastaria para tanto citar os primeiros versos do mencionado soneto XXVIII: A orla da verde onda brancamente assobia / sobre a areia molhada. Eu olho, porém eu sonho. / Certamente a realidade não pode ser isto! De qualquer forma, nos mesmos sonetos se encontrará um outro exemplar esclarecedor quanto à natureza dessa presunção de que sempre algo transcende, agora não só aos dados da percepção, mas até mesmo aos dados da razão abstrata. Me refiro ao soneto XXIII:

Even as upon a low and cloud-domed day,  
When clouds are one cloud till the horizon,  
Our thinking senses deem the sun away  
And say "tis sunless" and "there is no sun";  
And yet the very day they wrong truth by  
Is of the unseen sun's effluent essence,  
The very words do give themselves the lie,  
The very thought of absence comes from presence:  
Even so deem we through Good of what is evil.  
He speaks of light that speaks of absent light,  
And absent god, becoming present devil,  
Is still the absent god by essence' right.  
The withdrawn cause by being withdrawn doth get  
(Being thereby cause still) the denied effect<sup>73</sup>.  
(PESSOA, 1993a, p. 78.)

Tal raciocínio dedutivo, que vai às últimas consequências em busca da causa primeira, embebido entretanto pelo ceticismo abordado no capítulo anterior, dará lugar na especulação pessoana a uma convicção de que o misterioso lado de lá das

---

<sup>73</sup> Assim como num dia fechado e toldado por nuvens,  
Quando as nuvens são uma nuvem até o horizonte,  
Os nossos sentidos racionais julgam o sol afastado  
E dizem "está sem sol" ou "não há sol";  
E, no entanto, o mesmo dia por que eles falseiam a verdade  
É da essência que emana do sol oculto,  
As próprias palavras traem-se na mentira,  
A própria ideia de ausência vem da presença:  
Assim mesmo julgamos nós através do Bem o que é mau,  
Fala de luz aquele que fale de luz ausente,  
E o deus ausente, virando o presente demônio,  
É ainda o deus ausente por uma questão de essência.  
A causa retirada, em sendo retirada, obtém com efeito  
(Sendo por isso causa ainda) o efeito negado.

aparências se encontra de alguma maneira oculto. É o que observa J. do P. Coelho, em complemento à observação referida acima:

Este sentimento do mistério toma em Fernando Pessoa expressão ocultista. O ocultismo ensina que o mundo invisível é “fator e criador perpétuo” do mundo visível; que entre um e outro há correspondências, mais ainda, que no primeiro se encontra em condições de eternidade, como *essência*, como *ideia*, o que no segundo tem *existência*; que ao plano astral pertencem as “formas divinas” ou “tipos imortais” dos diferentes seres criados: quando um destes morre o seu arquétipo continua no plano astral como imagem que persistisse num espelho na ausência da pessoa ou coisa que nele se projetou (COELHO, 1977, p. 90).

Visando a delinear com maior nitidez o sentido ocultista que se pode depreender da especulação metafísica pessoana, será oportuno retomar uma menção feita na Introdução a estas linhas, na medida em que Cláudio Willer teria transitado, na sua tese de doutorado, de uma aproximação entre literatura e ocultismo para uma análise do gnosticismo na poesia moderna. Sabendo, a esse respeito, que o próprio Fernando Pessoa se declarou em vida como “cristão gnóstico”<sup>74</sup>, convém tomar essa pista enquanto um ponto de partida, levando em conta de resto que o poeta português é estudado por Willer como um dos casos específicos de gnosticismo reelaborado poeticamente. De qualquer forma, devo eu aqui reconhecer que o tema gnosticismo é já em si polêmico o bastante, de modo que as suas próprias controvérsias redundarão em controvérsias ulteriores na interpretação do seu suposto aparecimento na literatura. Portanto – e em que pese declarações de Willer (2010, pp. 15-32), no sentido de que o século XX teria sido responsável não apenas por um ressurgimento do gnosticismo como tema de estudos, mas pela sua verdadeira consagração, inclusive no que se refere à produção literária – não será de todo supérfluo destacar os problemas aqui envolvidos quando se fala em gnosticismo.

Primeiramente, importa salientar que o próprio termo gnosticismo consiste em uma formulação moderna, especificamente dos idos do século XVIII, nada correspondendo na antiguidade a esse uso, que se propõe a denominar manifestações nem sempre identificáveis com um conjunto coeso e homogêneo.

---

<sup>74</sup> Em “Nota Biográfica” datada de 1935, o poeta fornece algumas informações acerca de seus posicionamentos pessoais – além de outras coisas, como idade, profissão, filiação. No tópico *posição religiosa*, afirma o seguinte: “Cristão gnóstico, e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja de Roma. Fiel, por motivos que mais diante estão implícitos, à Tradição Secreta do Cristianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da Maçonaria (PESSOA, 1986, p. 253).

Assim também, ainda hoje uma visão do gnosticismo como algo bem definido remonta, via de regra, aos influentes estudos desenvolvidos na primeira metade do século XX pelo filósofo Hans Jonas, que pretendeu encontrar num grande número de práticas atomizadas do mundo antigo um proclamado espírito gnóstico<sup>75</sup>. Hoje se sabe, todavia, que o ponto de vista de Jonas, baseado essencialmente em antigos textos acusatórios contra os assim chamados “gnósticos”, corresponde apenas parcialmente à complexa realidade dos fatos, que veio a se revelar apenas recentemente, com a descoberta em 1945 da chamada Biblioteca de Nag Hammadi. Essa biblioteca trouxe ao público moderno, pela primeira vez, fontes primárias daqueles textos tradicionalmente acusados de gnosticismo, e sua primeira publicação conjunta em língua inglesa, em 1977, tem alterado bastante as antigas certezas alimentadas pela pesquisa de Jonas, a ponto de relegar o consenso a um pequeno número de afirmações<sup>76</sup>. Alguns temas considerados pacíficos, como o suposto dualismo fundamental do gnosticismo, bem como a natureza maligna do demiurgo, criador do mundo material, foram assim novamente postos em questão, de modo que muito do que um dia se postulou acerca de uma denominada essência gnóstica, mesmo a existência concreta de algo que assim possa ser caracterizado sem ressalvas, é hoje motivo de litígio e contestação.

Isso posto, convém analisar o gnosticismo pessoano com certa cautela.

Em “Pessoa, as quedas de Deus e o mundo ilusório”, capítulo da mencionada tese *Um obscuro encanto*, Willer certamente encontra o que procurava; citando alguns poemas daquilo que Lind (1970, p. 279) chamou de “ciclo esotérico”, especialmente a famosa série “No Túmulo de Christian Rosenkreutz”, o pesquisador

---

<sup>75</sup> “Here we get to the bottom line of Jonas’s account of “Gnosticism”: it is an anti- cosmic nihilism that despairs of the possibility that life in this world could be good under any circumstances. It is, therefore, a movement of spiritual revolt against the conditions of reality under which human beings necessarily live. That is the “essence of Gnosticism” that Jonas intuited and looked for evidence of in the fragmentary materials assembled by the historians and philologists of the early twentieth century” (cf. WEBB, Eugene. “Voegelin’s Gnosticism Reconsidered”. Disponível em: <http://faculty.washington.edu/ewebb/EVgnost.pdf>. Acessado em: 15 nov. 2013.).

<sup>76</sup> “Whether or not Gnosticism is basically a Christian phenomenon—an issue on which controversy persists—there is no question that it is based on the premiss of a single first principle of some sort. The Gnostic variety of dualism does not involve two co-ordinate opposed principles of the type manifested in Zoroastrian religion, for example; the evil or negative principle arises, rather, out of the entourage of the supreme positive principle, and is on an inferior plane to it. All that the Gnostic systems disagree, or at least show some variation, on is whether or not to take this secondary deity, the cosmic demiurge, as positively malevolent or just ignorant, and whether or not to postulate a female, generative principle as co-ordinate with the supreme principle (ATHANASSIADI (ed.); FREDE (ed.), 1999, pp. 70-71).

paulista entrevê um eloquente número de conceitos do temário gnóstico, tais como o demiurgo, a queda, a alma adventícia, os quais também podem ser lidos nos 35 *Sonnets* e por isso abordo aqui rapidamente. Transcrevo o primeiro poema da série referida:

Quando, despertos deste sono, a vida,  
Soubermos o que somos, e o que foi  
Essa queda até corpo, essa descida  
Até à noite que nos a Alma obstrui,

Conhecemos pois toda a escondida  
Verdade do que é tudo que há ou flui?  
Não: nem na Alma livre é conhecida...  
Nem Deus, que nos criou, em Si a inclui.

Deus é o Homem de outro Deus maior:  
Adam Supremo, também teve Queda;  
Também, como foi nosso Criador,

Foi criado, e a Verdade lhe morreu...  
De Além o Abismo, Sprito Seu, Lha veda;  
Aquém não a há no Mundo, Corpo Seu.  
(PESSOA, 1970, p. 251-252.)

Primeiramente, chamo a atenção para a ideia de que Deus é Homem de outro Deus maior, isto é, também foi criado, assim como nos criou, algo que nos esclarece muitas dúvidas, surgidas por ocasião da leitura dos sonetos XVII (*"Mere Intervals, God's Absence and no more"*) e XIX (*"Thanking the Gods I long not out of place"*), sobre a natureza das divindades evocadas. Essa concepção de um pequeno Deus, ou *demiurgo*, corresponderá à crença, compartilhada por muitas seitas da antiguidade, de que o mundo teria sido criação de certo ente intermediário entre um deus ausente, *deus ociosus*, e o mundo, crença a qual, por sua vez, teria tido origem no mito da criação conforme exposto no *Timeu*, de Platão. E, como se vê, também, a *queda* nesse contexto será de ordem cósmica, não humana – foi o próprio Deus quem caiu; e, ao cair, ao ser criado, ao existir no mundo, perdeu assim o elo com a Verdade primitiva, sendo por isso ignorante, cego<sup>77</sup>. Onde se pode perceber que, pelo menos nos poemas sobre Christian Rosenkreutz, Pessoa deliberadamente se vale de um ideário caracteristicamente relacionado ao cerne do gnosticismo.

<sup>77</sup> "Por isso, os gnósticos não apenas atribuíram a criação e a regência do mundo ao demiurgo, 'pequeno deus', nisso acompanhando o mito da criação de Platão no *Timeu*, mas descreveram esse *cosmocrator* – Ialdabaoth, Samael ou Saclas – como cego, arrogante e obtuso, como relata *A realidade dos governantes* [...] (WILLER, 2010, p. 114).



Ora, ocorre que algo realmente bastante similar a isso se verificará, entre os 35 *Sonnets*, no soneto XXIV, onde o eu lírico afirma explicitamente que algo nele data de antes de Deus nascer, o que me faz trazê-lo a primeiro plano:

Something in me was born before the stars  
And saw the sun begin from far away.  
Our yellow, local day on its wont jars,  
For it hath communed with an absolute day.  
Through my Thought's night, as a worn robe's heard trail  
That I have never seen, I drag this past  
That saw the Possible like a dawn grow pale  
On the lost night before it, mute and vast.  
It dates remoter than God's birth can reach,  
That had no birth but the world's coming after.  
So the world's to me as, after whispered speech,  
The cause-ignored sudden echoing of laughter.  
That 't has a meaning my conjecture knows,  
But that 't has meaning's all its meaning shows<sup>78</sup>.  
(PESSOA, 1993a, p. 78.)

Sobre esse poema, numa rara interpretação dirigida especificamente aos sonetos ingleses, o professor Paulo Borges, da Universidade de Lisboa, explica:

O que se afirma é então “algo” que no sujeito transcende todo o possível e todo o real, incluindo o que tradicional e habitualmente se indica e representa como a sua fonte transcendente, ou seja, o próprio Deus, que neste contexto, enquanto pressupõe uma alteridade no plano ideal e real, é apenas uma forma determinada, manifestada e criada desse “Possível” e desse incriado absoluto que o sujeito em si traz. Na verdade, se o que se pensa como Deus é afinal o próprio absoluto, ele coincide com esse “algo” que há no sujeito e que tudo transcende. Todavia, apreendê-lo e designá-lo como “Deus” implica a sua experiência na dualidade entre um sujeito e um objecto ou uma causa e um efeito, conferindo-lhe uma determinação que o remete para o domínio do que tem início, conceito e predicados. O incriado latente no sujeito é assim irredutível a toda a divinização, bem como a toda a teologia e metafísica. Divinizá-lo e pensá-lo quer como Deus para a

---

<sup>78</sup> Alguma coisa em mim nasceu antes das estrelas  
E viu o sol nascer de muito longe.  
Nosso local, amarelo dia como de costume perturba,  
Pois já comungou do dia absoluto.  
Através da noite do meu pensamento, como a cauda que eu ouvisse de um vestido usado  
Que eu nunca vi, arrasto esse passado  
Que viu o Possível como uma aurora empalidecer  
Sobre a perdida noite anterior a ele, muda e vasta.  
Sua data é mais remota do que pode alcançar o nascimento de Deus,  
Que não teve nascimento senão vir o mundo depois,  
Daí o mundo para mim qual, depois de fala sussurrada,  
O súbito ecoar de uma risada sem causa conhecida.  
Que ele tem um sentido minha conjectura sabe,  
Mas que ele tem um sentido é tudo que seu sentido mostra.

consciência humana, quer como Deus para si mesmo, é diminuí-lo e degradá-lo do absoluto no domínio da relação<sup>79</sup>.

A referência a esse algo (“*something*”), de onde o sujeito seria proveniente e ao qual o eu lírico dá a entender que ainda pertence, confirma a presença nos sonetos daquele outro importante tema gnóstico (além do demiurgo e da queda) mencionado atrás. A *alma adventícia*, aliás, contrariando a fundamental unidade da alma cristã, está por sua vez ligada ao

[...] mito das duas almas, ou da centelha divina de luz. Nele, um grão da luz permaneceria no ser humano. Coexistiria com uma alma adventícia, falsa, introduzida pelo demiurgo. Para encontrar-se, é preciso viajar: o encontro de luzes, da nossa alma verdadeira com a instância primeira, equivale ao término da viagem ascendente e à gnose. Esse tema permeia o gnosticismo (WILLER, 2010, p. 161).

Muito interessante a esse respeito é detectar a onipresença, dentro dos 35 *Sonnets*, de uma oposição simbólica entre as noções de luz e treva, que se desdobra compreensivelmente na oposição entre as noções de dia e noite. Em “noite do Pensamento” já falava o soneto XXIV, mencionado anteriormente, através da qual o eu lírico arrastava aquele “algo” que o transcendia. Num soneto muito semelhante, contudo, especificamente o de número XXXI, os conceitos de luz do dia e mesmo de centelha (não propriamente *spark*, mas *gleam*, no seu uso verbal de brilhar, cintilar) divina são abordados de maneira mais explícita:

I am older than Nature and her Time  
By all the timeless age of Consciousness,  
And my adult oblivion of the clime  
Where I was born makes me not countryless.  
An exile's yearnings through my thoughts escape  
For daylight of that land where once I dreamed,  
Which I cannot recall in colour or shape  
But haunts my hours like something that hath gleamed  
And yet is not as light rememberèd,  
Nor to the left or to the right conceived;  
And all round me tastes as if life were dead  
And the world made but to be disbelieved.  
Thus, I my hope on unknown truth lay; yet  
How but by hope do I the unknown truth get?<sup>80</sup>

<sup>79</sup> BORGES, Paulo. “Além-Deus além-ser: Incrariado e Saudade em Fernando Pessoa”. *Desenredos*. Teresina, n. 9, jun. 2011. Disponível em: [http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/9\\_Esaio\\_-\\_Paulo\\_Borges.pdf](http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/9_Esaio_-_Paulo_Borges.pdf). Acessado em: 25 ago. 2013.

<sup>80</sup> Eu sou mais velho que a Natureza e que o seu Tempo

(PESSOA, 1993a, p. 82.)

De todo modo, a luz do dia que o eu lírico visa reencontrar não deve ser entendida literalmente; ela não é necessariamente lembrada como luz, nem pode ser concebida em termos relativos à existência material, visto que se encontra para além do espaço e do tempo, suas condições. É certo, portanto, que fora do tempo não haverá logicamente mundo passível de ser lembrado, mas isso não tira as esperanças que o eu lírico tem de recobrar a verdade que se perdeu. E assim se vê que não apenas o demiurgo, que já foi Deus e perdeu a verdade ao existir, também o homem já na verdade habitou, mas ao se achar entregue aos limites do tempo e do espaço se viu, a partir de então, refém do universo e órfão do absoluto. No mais, voltarei adiante ao conceito, aqui exposto superficialmente, de Consciência, que muito me interessa. Por enquanto, apenas gostaria de trazer à tona um outro poema, ao mesmo tempo com temática parecida com a do soneto acima e com raciocínio que lembra aquele, dedutivo, do XXIII (*"He speaks of light that speaks of absent Light"*). A questão é que, no soneto XXXI, embora não haja supostamente outra maneira de alcançar a verdade oculta senão pela esperança, o eu lírico deposita ainda assim sua esperança na verdade oculta. No soneto XIV, a própria esperança, ou desejo, de alcançar a luz encontra-se por assim dizer restrita ao que dela a noite propicia:

We are born at nightfall and we die ere morn,  
And the whole darkness of the world we know,  
How can we guess its truth, to darkness born,  
The obscure consequence of absent glow?  
Only the stars do teach us light. We task  
Their scattered smallnesses with thoughts that stray,  
And, though their eyes look through night's complete mask,  
Yet they speak not the features of the day.  
Why should these bright denials of the whole

---

Por toda a idade atemporal da Consciência,  
E meu adulto esquecimento do clima  
Onde nasci não me faz um desterrado.  
Anelos de um exilado pelos meus pensamentos escapam  
Para a luz do dia da terra onde uma vez sonhei,  
A qual não posso lembrar em cor ou contornos  
Mas persegue minhas horas como algo que tivesse brilhado  
E no entanto não é lembrado como luz,  
Nem à esquerda ou à direita concebido;  
E tudo em volta de mim sabe como se a vida estivesse morta  
E o mundo fosse feito apenas para ser desacreditado.  
Assim, eu ponho minha esperança na verdade desconhecida; porém,  
Como a não ser pela esperança eu a verdade desconhecida obtenho?

More than the black whole the pleased eyes attract?  
 Why what it calls "worth" does the captive soul  
 Add to the small and from the large detract?  
 So, out of light's love wishing it night's stretch,  
 A nightly thought of day we darkly reach<sup>81</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 73.)

Coerentemente com sua classificação de Pessoa como poeta gnóstico, Willer entretanto sustenta (2010, p. 399), em vista de casos como esse, ser o gnosticismo pessoano da modalidade mais pessimista, um "gnosticismo sem gnose", pois não atingiria a tão buscada "identidade com o divino, a esfera superior, os mistérios, e também consigo mesmo, com a própria alma, com a centelha de luz que permanece no ser humano" (p. 36). Seja como for, porém, esse fenômeno curioso (gnosticismo sem gnose) observado por Willer é, se se quiser ser mais preciso, parte de um processo teórico bastante sinuoso, que tem nessa contradição aparente um dos seus mais duradouros impasses argumentativos. Significativas a esse respeito são as várias formulações, contemporâneas à composição dos sonetos ingleses, vinculadas não já a gnosticismos de qualquer tipo, mas declaradamente ao agnosticismo. Exemplo:

Conclusões transcendentalistas (não em pouco tempo deduzidas, conquanto que rapidamente expostas):

1. Temos uma ideia de *Ser*, com a qual sinônima a de Verdade (Verdade Absoluta).
2. Não podemos conhecer a Verdade Absoluta, o *Ser* (pelo menos dentro do Universo).
3. Só podemos saber isto: que o Universo *não é esse Ser*, essa *Verdade*. Daí o agnosticismo transcendentalista (PESSOA, 1968, vol. II, p. 176).

O fragmento acima é datado por Pina Coelho de 1913-1914, e estaria por isso mesmo no olho do furacão. A oscilação das formulações metafísicas desse período é

---

<sup>81</sup> Nós nascemos ao pôr do sol e morremos antes da manhã,  
 E toda a escuridão do mundo nós conhecemos,  
 Como podemos nós supor sua verdade, filhos da escuridão,  
 Consequência obscura da claridade ausente?  
 Apenas as estrelas nos ensinam luz. Nós perseguimos  
 Sua difusa pequenez com pensamentos que erram,  
 E, embora seus olhos olhem através da completa máscara da noite,  
 Nada elas dizem contudo sobre as feições do dia.  
 Por que deveriam essas claras negações do todo  
 Mais que o todo negro os olhos atrair saciados?  
 Por que aquilo que chama de "digno" a alma cativa  
 Acrescenta ao pequeno e do grande subtrai?  
 Assim, por nosso amor à luz, desejando-a por toda a extensão da noite,  
 Uma noturna ideia do dia nós sombriamente alcançamos.

atestada por outros fragmentos semelhantes, de mesma data, e que esboçam exposições de um tal “agnosticismo idealista” (cf. PESSOA, 1968, vol. II, pp. 199-200), o que de resto esclarece que para o próprio Pessoa eram não só confusos, mas intercambiáveis os conceitos de idealismo e transcendentalismo. Fato, porém, é que essa aparenta ser sua última utilização do termo idealismo; transcendentalismo, como atesta o mencionado “paganismo transcendental” (Teosofia), ainda será alimentado, como ingrediente de sistemas e classificações, por alguns anos. De qualquer forma, o dado que deve ser destacado nessas formulações, transcendentalistas ou idealistas, é a convicção de que todo conhecimento no mundo implica um rebaixamento (ou degradação), como Pessoa defende neste manuscrito, sem data mas possivelmente imputável a mais ou menos a mesma época do anterior:

O mundo, como nós o conhecemos, não existe – existe apenas nos nossos sentidos e um pouco no nosso pensamento. É por uma degradação do pensamento que o mundo existe. Os animais devem ter uma concepção do mundo completamente diferente da nossa, como a nossa é diferente daquela do alto ser para o qual a evolução nos conduz.

O mundo, como é, não tem nenhuma existência.

Por exemplo, a ideia de Espaço faz espaço; não é o espaço que faz a ideia; não é porque há espaço que temos a ideia dele, é porque temos a ideia de Espaço que o Espaço existe<sup>82</sup> (PESSOA, 1968, vol. II, p. 230).

Nos 35 *Sonnets*, encontra-se um soneto muito claramente aparentado com essa exposição, especificamente o número XXI, o qual sugere no entanto uma transição sutil; não só é a Vista (ou Visão) que torna possível ver as coisas; é ela, sentido inato, que faz surgir a própria noção de forma, ao tato ligada.

Thought was born blind, but Thought knows what is seeing.  
Its careful touch, deciphering forms from shapes,  
Still suggests form as aught whose proper being  
Mere finding touch with erring darkness drapes.  
Yet, whence, except from guessed sight, does touch teach  
That touch is but a close and empty sense?  
How does mere touch, self uncontented, reach  
For some truer sense's whole intelligence?

---

<sup>82</sup> “*The world as we know it does not exist – it exists only in our senses and somewhat in our thought. It is through a debasing of thought that the world exists. Animals must have a conception of the world as entirely different from our own, as ours from that of the high being to whom Evolution brings us.*

*The world, as it is, has no existence at all.*

*E.g. the idea of Space makes Space; it is not Space that makes the idea; it is not because there is Space that we have the idea of it, it is because we have the idea of Space that Space exists”* (PESSOA, 1968, vol. II, 229-230).

The thing once touched, if touch be now omitted,  
 Stands yet in memory real and outward known,  
 So the untouching memory of touch is fitted  
 With sense of a sense whereby far things are shown.  
 So, by touch of untouching, wrongly aright,  
 Touch' thought of seeing sees not things but Sight<sup>83</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 77.)

O soneto acima tem no espólio de Pessoa um testemunho que data de 11 de junho de 1912, mas a circunstância de ter muitas correções relativiza em grande parte esse registro. De fato, pelo aparato genético em que João Dionísio presta contas do manuscrito (cf. PESSOA, 1993a, pp. 218-220) tem-se a impressão de que o único verso que sobrou da versão inicial foi mesmo o primeiro: “*Thought was born blind, but thought knows what is seeing*”. Essa data, no entanto (meados de 1912), é sugestiva. Primeiro, porque talvez signifique que os fragmentos do mencionado “agnosticismo idealista” sejam de antes de 1913, ao contrário do que estipulou Pina Coelho. Depois, porque isso mesmo explicaria serem aparentados com o outro fragmento citado, o qual menciona a degradação (ou rebaixamento) do pensamento, e que é escrito em inglês; e os textos em inglês tornam-se raros a partir de 1911. Em suma, quero dizer que ideias que se fundam num transcendentalismo (ou idealismo) convencional se tornam improváveis depois de novembro de 1912, quando sai n’A *Águia* o artigo de Pessoa sobre “A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico”. Aí, Pessoa formulará, finalmente, o transcendentalismo panteísta, um divisor de águas na sua abordagem do conceito de manifestação.

Na parte VI desse artigo (PESSOA, 1998, pp. 391-393), o poeta se encarrega de classificar todos os sistemas filosóficos conforme resolvam num monismo o dualismo fundamental, de matéria e espírito. Houve, segundo Pessoa, três procedimentos básicos na história da filosofia: 1) sistemas que negaram a realidade

---

<sup>83</sup> O pensamento nasceu cego, mas o Pensamento sabe o que é ver.  
 Seu cuidadoso tato, decifrando formas nos contornos,  
 Ainda sugere a forma como algo cujo autêntico ser  
 O mero tato descobridor com incerta escuridão encobre.  
 Porém de onde, senão da suposta vista, o tato ensina  
 Que tato não é senão sentido fechado e vazio?  
 Como o mero tato, insatisfeito consigo mesmo, procura  
 Pela completa compreensão de algum sentido mais verdadeiro?  
 A coisa uma vez tocada, se o tato for agora omitido,  
 Permanece entretanto na memória real e externamente conhecida,  
 Então a intátil memória do tato está provida  
 Do senso de um sentido por meio do qual coisas distantes são mostradas.  
 Assim, pelo tato de não tocar, erroneamente certo,  
 A ideia que o tato tem de ver não vê as coisas mas a Vista.

à matéria ou ao espírito, de onde surgem respectivamente o espiritualismo absoluto e o materialismo absoluto; 2) sistemas que admitiram realidade igual a ambos, os quais Pessoa identifica com o panteísmo; 3) sistemas que negam a realidade tanto da matéria quanto do espírito, os quais sistemas, então, seriam transcendentalistas. Assim, depois de pretensamente levar a cabo essa classificação “de modo absolutamente original”, o jovem crítico sustenta, num de seus trechos mais célebres – mencionado por João Gaspar Simões, no início deste capítulo, como prenúncio de seus arroubos teosóficos:

Um outro sistema pode, porém, surgir, limite e cúpula da metafísica. Suponha-se que a um transcendentalista qualquer esta objeção se faz: O Aparente (matéria e espírito) é para vós *irreal*, é uma manifestação irreal do Real. Como, porém, pode o Real manifestar-se irrealmente? Para que o irreal seja irreal é preciso que seja real: portanto o Aparente é uma *realidade irreal*, ou uma *realidade real* – uma contradição realizada. O Transcendente, pois, é e não é ao mesmo tempo, existe à parte e não à parte da sua manifestação. – Vê-se, que este sistema é, não o materialismo nem o espiritualismo, mas sim o panteísmo transcendentalizado; chamemos-lhe pois o transcendentalismo panteísta. Há dele um exemplo único e eterno. É essa catedral do pensamento – a filosofia de Hegel.

O transcendentalismo panteísta envolve e transcende todos os sistemas: matéria e espírito são para ele reais e irrealis ao mesmo tempo, Deus e não-Deus essencialmente. Tão verdade é dizer que a matéria e o espírito existem como que não existem, porque existem e não existem ao mesmo tempo. A suprema verdade que se pode dizer de uma coisa é que ela é e não é ao mesmo tempo. Por isso, pois, que a essência do universo é a contradição – a irrealização do Real, que é a mesma coisa da realização do Irreal –, uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolve. Dizer que a matéria é material e o espírito espiritual não é falso; mas é mais verdade dizer que a matéria é espiritual e o espírito material. E assim, complexa e indefinidamente (PESSOA, 1998, p. 393).

O transcendentalismo panteísta é a primeira solução alternativa que Pessoa dá ao problema da manifestação do Transcendente. O conhecimento do mundo não é mais por essa abordagem necessariamente falso; como diria o soneto XXI, ele é erradamente certo (*“wrongly aright”*), a isso correspondendo aquela transição sutil a que eu me referi atrás. Evidentemente, esse paradoxo (erradamente certo) deve corresponder a reescrita difícil de datar, mas ainda assim posterior à elaboração do transcendentalismo panteísta, em que pese a data imputada ao poema, 11/06/1912, estar situada entre a publicação do artigo sobre “A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada”, que saiu em abril, e a daquele sobre “A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico”, que saiu em novembro. Depois desses artigos, Pessoa, segundo consta, se entregou a uma intensa produção poética, tanto

em língua inglesa – *Epithalamium*, em 1913 (cf. PESSOA, 1974, p. 27); *Antinous*, em 1915 (id., ibid.) – quanto na língua portuguesa. A partir de 1913, sabidamente, Pessoa enceta a elaboração de uma série de manifestos e programas, que têm início com o Paulismo em 1913<sup>84</sup>, passa pelo Interseccionismo em 1914, Sensacionismo pela mesma época, e chega a uma programada publicação de literatura neopagã, que todavia é abortada, em torno de 1916<sup>85</sup>, como o haviam sido os programas anteriores (cf. LIND, 1970, pp. 35-73). Essa série de programas em língua portuguesa parece ter-se desenvolvido durante uma lacuna na produção de sonetos em língua inglesa. Essa lacuna, por sua vez, chega ao fim simultaneamente ao engavetamento dos programas de língua portuguesa. Sintomaticamente, em 1918 Pessoa publica seus primeiros livros de poesia, todos em inglês, um dos quais os *35 Sonnets*.

Note-se que, no tocante a datas, muito se deve ao criteriosíssimo trabalho da Equipa Pessoa, encarregada da Edição Crítica publicada em 1993 pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda (INCM), com “Introdução” de José Dionísio. Dos 35 sonetos, a Equipa Pessoa conseguiu estabelecer com relativa precisão a data da redação de 28, distribuídos de 1910 até o ano da publicação, 1918. Assim, os sonetos I, IV, XI, XIII, XIV, XXII, XXV e XXVII (8 no total) foram em parte ou completamente redigidos em 1910, demonstrando que esse ano foi dos mais produtivos, junto com 1912. Deste ano, depois de um 1911 improdutivo (soneto V apenas), são os sonetos II, III, VIII, IX, XVI, XVII, XVIII, XXI e XXXI (9 no total). Aqui, tudo indica ter havido um hiato na produção iniciada em 1910, canalizada como se viu para outras obras, não havendo registro de nenhum soneto relativo a 1913, apenas o soneto VII reportando a 1914 e não mais que o soneto XXII imputável a 1915. Embora por essa época Pessoa tenha começado a elaborar projetos de publicação, que primeiro falavam em *Eighty Sonnets*, depois *Fifty Sonnets* (cf.

---

<sup>84</sup> “A designação de Paulismo, para a ‘arte de sonho moderna’, provém de uma poesia datada do 29-3-1913, que começa com a palavra ‘pauis’. O poema apareceu em 1914, no número único da revista ‘A Renascença’, e documenta a primeira vinda a público de Pessoa como poeta português” (LIND, 1970, p. 39).

<sup>85</sup> “Este programa, concebido, provavelmente, em 1915 ou 1916 cobre as seguintes obras: 1) *O Guardador de Rebanhos* de Alberto Caeiro, 2) as *Odes* e as *Novas Odes* de Ricardo Reis e 3) dois escritos em prosa do filósofo António Mora, nomeadamente *O Regresso dos Deuses* e *Os fundamentos do Paganismo*. Pessoa tinha a intenção de publicar estas obras em 1917 mas, por razões que desconhecemos, o plano malogrou-se. As poesias de Alberto Caeiro e as odes de Ricardo Reis ficaram na gaveta até 1924, ano em que surgiram selecionadas na revista “Athena”, editada pelo próprio Pessoa; completas, ou quase completas, só viriam a aparecer na “Presença”, revista editada por Gaspar Simões. A teoria pagã de António Mora só postumamente viu a luz do dia” (LIND, 1970, p. 98).



PESSOA, 1993a, pp. 137-147), só no fim de 1917 o poeta vai escrever os sonetos XII, XIX, XXIX, XXXII, XXXIII, XXXIV. E já em 1918 foram escritos os sonetos XX e XXVIII, se bem que João Dionísio dê a entender que a esse ano correspondam vários outros<sup>86</sup>, o que talvez explicaria não haver registro de alguns.

Ainda que essas datas não sejam totalmente confiáveis, elas iluminam à sua maneira alguns pormenores e acrescentos que Pessoa passa a introduzir nos textos metafísicos contemporâneos aos sonetos dessa segunda fase de redação (a partir de 1915). Já ficou claro, no transcendentalismo panteísta, que Pessoa buscava uma saída para o impasse gerado pela disputa entre a disposição de ver as coisas como elas se mostram (paganismo) e a convicção de que elas são outra coisa além das aparências (transcendentalismo). O contato com a teosofia e seu ocultismo só poderiam fazer recrudescer essa tensão. No entanto, Pessoa encontra, a propósito do mesmo ocultismo, uma saída nova ao atacar a ideia de rebaixamento ou degradação (*debasing*), por um raciocínio aliás tributário em alguma medida do artigo de 1912 n'A *Águia*. Num texto datado de 1917, sob o título de "*Occultism or a Static Drame*", o poeta discorre detalhadamente, já aqui com um jargão esotérico inconfundível:

Tudo é separado e tudo é uno. Todos os acontecimentos fundem-se no grande acontecimento chamado o Universo.

Nada existe, tudo acontece. É a Deus que acontece tudo.

O erro interior a todas as hipóteses de como é que o manifestado se abaixa até manifestar-se, ou então manifestando-se, não encontra maneira de se manifestar senão abaixando-se – esse erro é o de meter elementos morais num problema inteiramente metafísico.

O manifestado não se manifesta a si próprio, porque então não se manifestaria, certo que vendo-se a si próprio tal qual é, não se veria manifestado, mas sim objetivamente, na sua realidade absoluta.

Se se manifesta a *outro*, é que o manifestado não é tudo; há uma dualidade fundamental no universo. E o outro deve ser de qualquer modo análogo ao manifestado, para ele se poder manifestar.

Admitamos que, ao manifestar-se, o manifestado *não se rebaixa ou abaixa*. Como, normalmente no pensamento, a ideia de manifestar-se envolve a de se abaixar, é forçoso concluir, no caso posto, uma de duas coisas: (1) A manifestação não inclui rebaixamento, nem mesmo metafísico (e o rebaixamento metafísico, por isso, é um *critério normal* aplicado a um caso puramente metafísico); (2) Não há manifestação, propriamente falando: a manifestação *é igual ao* manifestado. O aparente é o real (PESSOA, 1968, vol. II, pp. 135-136).

<sup>86</sup> "No período que antecedeu a publicação dos 35 *Sonnets*, Pessoa ainda terá escrito vários sonetos, dos quais dois, que não chegaram a entrar na primeira redação do último projeto (os dois foram posteriormente integrados como substitutos). Um, o XXVIII, está datado de 4 de março (doc. 49A5-49r); de outro, o XX, só encontrei uma redação de 5 de maio (doc. 16<sup>a</sup>-38<sup>i</sup>)" (PESSOA, 1993a, p. 22).

Facilmente se vê que não haver manifestação, sendo a aparência a realidade, ou não haver rebaixamento, sendo a realidade a aparência – são ambos a mesma coisa. O que não é fácil de ver, entretanto, é que a Deus aconteça tudo. Mas, antes de explicar isso, eu gostaria de fazer notar as profundas implicações que a refutação da ideia de rebaixamento vem a ter para os conceitos de verdadeiro e falso. No fundo, se o choque para a metafísica pessoana não é maior, é porque ela desde o transcendentalismo panteísta já formulava a ideia de que tudo é ao mesmo tempo falso e verdadeiro. Sob a ótica nova, todavia, esses conceitos são relativamente ociosos, como dirá o soneto XXXIII, datado de 20 de dezembro de 1917:

He that goes back does, since he goes, advance,  
 Though he doth not advance who goeth back,  
 And he that seeks, though he on nothing chance,  
 May still by words be said to find a lack<sup>87</sup>.  
 This paradox of having, that is nought  
 In the world's meaning of the things it screens,  
 Is yet true of the substance of pure thought  
 And there means something by the nought it means.  
 For thinking nought does on nought being confer,  
 As giving not is acting not to give,  
 And, to the same unbribed true thought, to err  
 Is to find truth, though in its negative.  
 So why call this word false, if falsity  
 Be aught, and being aught Being to be?<sup>88</sup>  
 (PESSOA, 1993a, p. 83.)

Perceba-se, nesse sentido, que – não havendo diferença entre o manifestado e a sua manifestação, visto que a manifestação equivale ao manifestado, de modo

---

<sup>87</sup> Fragmento datado de 1914-1915: “Tudo é encontrar qualquer coisa. Mesmo perder é achar o estado de ter essa coisa perdida. Nada se perde; só se encontra qualquer coisa. Há no fundo deste poço, como na fábula, a Verdade.

Sentir é buscar” (PESSOA, 1968, vol. I, p. 228).

<sup>88</sup> Quem anda para trás, porquanto anda, avança,  
 Embora não avance quem anda para trás,  
 E aquele que procura, mesmo que com nada se depare,  
 Ainda se pode dele dizer que acha um vazio.  
 Esse paradoxo de ter, que não é nada  
 No significado que têm no mundo as coisas que este esconde,  
 É contudo verdadeiro quanto à substância do puro pensamento  
 E ali significa algo pelo nada que significa.  
 Pois pensar nada de fato ao nada ser confere,  
 Como dar nada é agir para nada dar,  
 E, para o mesmo pensamento verdadeiro e infalível, errar  
 É encontrar a verdade, ainda que na negativa.  
 Então por que chamar este mundo de falso, se a falsidade  
 For algo, e sendo algo algo por Ser?

que o próprio pensamento de uma falsidade faz a falsidade de alguma forma ser (e “temos uma ideia de Ser, com a qual sinônima a de Verdade”, acima) – deixa de haver razão para o impasse entre o objetivismo paganista e o transcendentalismo, de qualquer espécie. O próprio transcendentalismo, ao que parece, some das teorizações pessoais enquanto horizonte topológico. E tampouco passa a haver razão, por essa altura, para classificações do ocultismo de Pessoa como “gnosticismo sem gnose”, entendendo essa expressão como Willer a formulou. É claro que o ocultismo, como se viu inclusive no título de um fragmento de 1917, continua presente, mas nesse estágio a ideia de transcendência se encontra deslocada para outro plano, mais especificamente para a noção de Consciência, vista em um dos sonetos atrás, a qual por sua vez está identificada aqui com o conceito de Deus, entendido como o Transcendente.

A propósito da ideia de que “é a Deus que acontece tudo”, será necessário voltar ao ano de 1906, em que Pessoa, formulando seu conceito de fenômeno, se distancia já tanto de Platão quanto, principalmente, de Protágoras:

#### *Platão*

A sensação acorda o intelecto. A realidade por detrás dos fenômenos como é ela revelada se não aparecer? A substância somente pode pensar-se se se tornar aparência: ser = aparência, e o homem é medida de todas as coisas, da existência, etc.

O erro de Protágoras estava mais em atribuir a medida de todas as coisas ao indivíduo como não plural que ao indivíduo como indivíduo<sup>89</sup> (PESSOA, 1968, vol. I, pp. 97-98).

Essa crítica à adoção do indivíduo como medida de todas as coisas se aprofunda, a partir de 1908, com a crítica ao *cogito* cartesiano. Assim como Protágoras, Descartes pretende apoiar todas as coisas do seu sistema filosófico na constatação de que eu sou um ser pensante, de modo que Pessoa reserva ao francês uma refutação bastante semelhante à citação acima, embora já não se reportando ao indivíduo enquanto pluralidade, mas sim ao próprio pensamento,

---

<sup>89</sup> “Plato

*Sensation awakens intellect. The reality behind phenomena, how is it revealed, if it do not appear? Substance can only be thought if it become appearance: being=appearance, and man is measure of all things, of the existence, etc.*

*Error of Protagoras was in attributing the measure of things to individual as not-plural rather than to individual as individual”* (PESSOA, 1968, vol. I, p. 97).

absoluto e puro, que os indivíduos compartilhariam. Essa refutação é dividida em dois tempos; primeiro:

O verdadeiro método de verificação metafísica foi-nos indicado por Descartes – o método da dúvida universal.

[...]

Enquanto assim duvidamos, algo se nos apresenta entretanto com clareza: que, para duvidar e pensar, precisamos de ter uma existência: *Cogito, ergo sum* – eu penso, portanto existo.

É de lamentar que a linguagem humana não possa fornecer uma melhor representação do raciocínio. Podia parecer que “*Aliquid cogitat ergo sum*” – algo pensa, portanto existo<sup>90</sup>, seria melhor, mas, como já disse, a linguagem humana não corresponde ao raciocínio<sup>91</sup>.

[...]

Se existir é ser consciente, então o raciocínio de Descartes não é senão uma *petitio principii*, desde que ser consciente é pensar segundo o conceito de Descartes, e ele considera que pensar é existir.

Mas, como eu provarei, existir não é ser consciente; e existência nem requer tempo nem espaço; o Ser é *absoluto*<sup>92</sup> (PESSOA, 1968, vol. I, pp. 110-113).

<sup>90</sup> “*Ought thinks therefore I exist*”, no original inglês. A versão portuguesa, de Manuela Nogueira, para esse período – “alguma coisa penso, portanto existo” – é prova insofismável de como a tradutora, que divide esse trabalho com Pina Coelho, também não segue o caminho pessoano em seus meandros mais ousados. Tomei, portanto, a liberdade de corrigir essa passagem da tradução.

<sup>91</sup> Essa crítica de Pessoa a Descartes não era, então, propriamente inédita; já Nietzsche a conduziu, de maneira caracteristicamente iconoclasta, no parágrafo 16 de *Além do Bem e do Mal* [1886], que por isso reproduzo aqui, na íntegra: “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: devêramos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decompunho o processo que está expresso na expressão ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’, ou ‘querer’? Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata. – No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: ‘De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?’ Quem, invocando uma espécie de *intuição* do conhecimento, se aventura a responder de pronto a essas questões metafísicas, como faz aquele que diz: ‘eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro, real e certo’ – esse encontrará hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. ‘Caro senhor’, dirá talvez o filósofo, ‘é improvável que o senhor não esteja errado; mas por que sempre a verdade?’” (NIETZSCHE, 2012, p. 20-21.) Ao contrário de Nietzsche, todavia, que na esteira dessa crítica adotará um fenomenalismo crescentemente radical, considerando a consciência um mero epifenômeno dos impulsos fisiológicos (cf. MARTINS et al., 2011, pp. 203-226), Pessoa prefere imputar a consciência absoluta a uma instância superior, preservando-a assim de alguma forma.

<sup>92</sup> “*The true method of metaphysical examination has been indicated to us by Descartes – the method of universal doubt.*

[...]

O complemento desse trecho se encontra num fragmento de 1911, quando Pessoa começa a concatenar partes importantes do raciocínio iniciado em 1906. Já aqui aparece criticando as contribuições que Descartes poderia oferecer ao entendimento de Heráclito, num comentário intitulado *Mudança*:

Diz Heráclito que como todas as coisas estão em permanente mudança nenhum conhecimento é possível.

A minha resposta será que se todas as coisas variam eu também vario, e portanto estou numa relativa estabilidade. O sujeito e objeto variando perpetuamente são estáveis em relação um ao outro.

O mundo está apenas em variação perpétua quando em contraste com algo imutável. O que será isto que não varia? Descartes considera esta resposta: 'sou eu como um sujeito pensante'.

Creio que Descartes estava neste ponto quase certo. Creio que está errado ao colocar o princípio da estabilidade num "ego" coisa variável e sensível. Parece-me antes que o princípio da imutabilidade não sou eu como um sujeito pensante, nem mesmo o meu pensamento, mas o pensamento, razão pura, incondicional e absoluta<sup>93</sup> (PESSOA, 1968, vol. I, pp. 114-115).

Essa noção de pensamento é, no mínimo, compatível com aquela de Pensamento do soneto XXI ("*Thought was born blind, but thought knows what is seeing*"), datável de 11 de junho de 1912, bem como com aquela outra de Consciência do soneto XXXI ("*I am older than Nature and her Time / By all the timeless age of Consciousness*"), o qual remonta a 24 de dezembro de 1912. E será também uma maneira relativamente fiel de se entender o conceito, já um tanto mais esotérico, de Alma (*Soul*), conforme exposto no soneto XXXII, de 20 de dezembro de 1917:

---

*While we thus doubt, however, one thing becomes clear to us, that we, to doubt and to think, must have existence : Cogito, ergo sum – I think, therefore I exist.*

*It is unfortunate that human language cannot furnish a better presentation of the reasoning. It would seem that 'Aliquid cogitat ergo sum' – 'ought thinks therefore I exist' should be better, but, as I have said, human [language] is unequal to reasoning.*

*[...]*

*If to exist be to be conscious, then Descartes reasoning is but a petitio principii, since to be conscious is to think, after Descartes own acceptation, and he has it that to think is to exist.*

*But, as I shall prove, to exist is not to be conscious; existence requires neither time nor space; Being is absolute" (PESSOA, 1968, vol. I, 108-110).*

<sup>93</sup> *"All things changing, says Heraclitus, no knowledge is possible.*

*My answer is that, all things changing, myself change with them, and so am in a relative stability. Subject and object changing perpetually are stable one in relation to the other.*

*The world is only in perpetual change when contrasted to something immutable. What is this thing which does not change? Descartes will hope to answer with: 'it is myself, as a thinking subject.'*

*I believe that Descartes was in this nearly right. I believe that he is wrong in placing the principle of stability in an 'ego' changeable and sensible thing. It seems rather to me that the principle of unchange is not myself as a thinking subject not even my thought, but thought, pure reason, inconditioned and absolute" (PESSOA, 1968, vol. I, p. 113).*

When I have sense of what to sense appears,  
 Sense is sense ere 'tis mine or mine in me is.  
 When I hear, Hearing, ere I do hear, hears.  
 When I see, before me abstract Seeing sees.  
 I am part Soul part I in all I touch –  
 Soul by that part I hold in day with all,  
 And I the unsunned part, that doth make sense such  
 As I can err by it and my sense mine call.  
 The rest is wondering what these thoughts may mean,  
 That come to explain and suddenly are gone,  
 Like messengers that mock the message' mien,  
 Explaining all but the explanation;  
 As if we a ciphered letter's cipher hit  
 And find it in an unknown language writ<sup>94</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 82.)

Nesse poema se vai perceber, entre outras coisas, que no final das contas aquele idealismo simples constante do soneto XXI – pelo qual a visão é um sentido inato e precede por isso mesmo a experiência sensível de enxergar, sendo a experiência mesma de forma e de contornos consequência desse sentido de Visão, e não sua causa – não é propriamente negado pelas formulações posteriores, mas forma um todo gradativamente mais complexo à medida que vão sendo administrados ao conjunto os ingredientes oriundos do ulterior contato com a teosofia. Percebe-se, portanto, que no soneto acima, de 1917, o tal exemplo da visão é já estendido também aos outros sentidos como um todo; pois, antes de eu sentir, aquilo mesmo que foi sentido era já sentido antes de o ter sido em mim. Tudo aquilo que eu conheço, tudo aquilo que se revela a mim por meio da experiência, afinal, não se revela a mim como um sentido meu senão por meu engano, uma vez que tudo aquilo que em realidade eu sou provém de ser eu parte da Alma pura e incondicional, absoluta de que provenho. O erro, assim, não consiste já nesse ponto

---

<sup>94</sup> Quando eu tomo sentido do que ao sentido aparece,  
 O sentido é sentido antes que seja meu ou meu em mim esteja.  
 Quando eu ouço, o Ouvir, antes que eu ouça, ouve.  
 Quando eu vejo, antes de mim o abstrato Ver enxerga.  
 Eu sou parte Alma parte eu em tudo que toco –  
 Alma por aquela parte que ostento à luz do dia comum  
 E eu a parte sombria, que faz o sentido tal  
 Que eu posso errar por ele e meu sentido chamar de meu.  
 O resto é me perguntar o que esses pensamentos podem significar  
 Que vêm explicar e subitamente desaparecem,  
 Como mensageiros que simulam o aspecto de mensagem,  
 Explicando tudo menos a explicação;  
 Como se a chave de uma carta cifrada nós encontrássemos  
 E a descobríssemos escrita numa língua desconhecida.

em conhecer, em experimentar o mundo por meio dos sentidos, mas antes em atribuir a essa experiência um caráter ilusoriamente individual.

É de se notar, enfim, como esse conceito de consciência supraindividual – que não será demais, nem quiçá arbitrário, aproximar da causa primeira enunciada pelo filósofo pré-socrático Anaxágoras<sup>95</sup> – surge na reflexão pessoana não enquanto aceitação dogmática de qualquer doutrina religiosa, senão de um posicionamento crítico em face da tradição metafísica ocidental – na realidade, é o seu próprio conceito sobre a religião que parece flutuar em função das especulações metafísicas abordadas, não o contrário. Quando, portanto, em 1915, Pessoa se aproxima da Teosofia, tais posicionamentos já haviam sido pelo menos parcialmente formulados<sup>96</sup>. Assim se entende melhor que nesse mesmo ano de 1915, por exemplo, já sob influxo ocultista, Pessoa identifique a consciência transcendente à sempre capciosa denominação de “Deus”, num fragmento bastante ilustrativo aliás do que foi dito no soneto acima:

Tudo é ilusão.

[...]

Aquilo a que chamamos verdade é aquilo a que também chamamos o ser. Verdadeiro é o *que é*. Mas o que é é ilusão. Por isso a verdade é a ilusão, é uma ilusão.

[...]

A própria ilusão é uma ilusão.

[...]

Só há uma coisa que não pode ser ilusão, porque ela não é criada: é a *consciência*. Uma só coisa escapa a toda a crítica – a consciência. [...]

A verdade é da consciência *para* lá. “Deus” é a consciência da consciência, coisa que não podemos pensar.

---

<sup>95</sup> “*The philosopher who first gives us a clear statement of the role of the controlling Mind in the material universe is Anaxagoras, who was a little older than Empedocles. Like Heraclitus, he emphasizes that Mind or Intellect is something separate from everything else. He says it is unlimited, unalloyed, homogeneous, eternal, autonomous, the finest and purest of all substances, with knowledge of everything and the greatest power, governing all living beings, and responsible for initiating the rotation of the cosmos, which led to the separation of all things from the original mixture and continues to be productive in the same way. Every combination or separation has been decided by Mind [...]; whatever kinds of thing were to be, or were and are no longer, or are now, or will be in the future, all have been organized by Mind*” (ATHANASSIADI (ed.); FREDE (ed.), 1999, p. 36)

<sup>96</sup> É de aproximadamente 1912, a propósito, uma referência de Pessoa à causa primeira segundo Anaxágoras, na verdade a única referência a esse filósofo que consta no espólio: “*Anaxagoras had said that the true primary Cause was not physical but intellectual. Socrates goes beyond him (v. Plato’s Phaedo) and holds that if such a Cause can choose a thing in preference to another it is for some reason, and this reason cannot but be good, for the supreme intellect would reason ill if it chose for any other reason. To be perfect intelligence the *vouç* must choose the good. But choosing the good, it cannot itself but be good.*

(*Such a cause must act for a certain end – else it were no perfect intelligence, no Cause at all – and acting for a certain end must act for the best end possible, else it were not a Perfect Intelligence or a Perfect Cause.*) But, acting by its reason for good, the Primary Cause, identifies itself with good. Perfect Intelligence thus supposes all-goodness” (PESSOA, 1968, vol. I, p. 83).

A consciência não é concreta nem abstrata, não é um ser nem não-ser.

Na proporção em que a consciência é uma ideia nossa é falsa (PESSOA, 1968, vol. I, pp. 44-45).

Portanto, quando se afirma que “é a Deus que acontece tudo”, esse “Deus” (entre aspas, no fragmento acima) equivale à Consciência – note-se, não a consciência individual, mas a consciência da consciência –, ao Pensamento, à Alma, à qual nalguma medida pertenceríamos e da qual só por engano ou ilusão nos julgaríamos separados. Ora, quanto à natureza dessa relação entre os indivíduos pensantes e Deus enquanto Pensamento, parece não haver no espólio melhor definição que a contida em “O vencedor do tempo” – conto de Pero Botelho. Tendo embora a cautela que se deve a heterônimos desse tipo, conforme visto no caso de Baldaya, é preciso reconhecer nas palavras de Serzedas, personagem do conto referido, uma explanação assaz concisa da metafísica pessoana do período em questão, nos termos seguintes<sup>97</sup>:

O pensamento visiona; o visionar do pensamento absoluto é o mundo. É visionado por nós e em nós, numericamente; por isso o vemos todos de um modo basilarmente igual e superficialmente diverso.

Quando visionamos uma coisa, o próprio visionar é criá-la; a própria visão dela é ela existir. Como porém, o nosso pensamento não é absoluto, essa criação não é absoluta – isto é, não pertence ao sistema do mundo.

A percepção, a memória, a imaginação “continua o próprio Serzedas”, são actos em nós idênticos ao acto criativo do mundo; reproduzimos a criação, falhando em fazê-la uma criação absoluta, simplesmente porque não temos o pensamento absoluto.

Ora, sendo o pensamento uno, chegamos à conclusão que pensamos porque Deus pensa em nós, e pensamos limitada – porque diversamente, e diversa porque *numericamente* (PESSOA, 1968, vol. II, p. 262).

Assim, podemos agora responder àquela pergunta deixada em aberto no início do primeiro capítulo: se não sou eu quem pensa quando eu penso, quem pensa por mim além da minha consciência? A resposta, como se vê, é Deus, enquanto pensamento absoluto, e não como simples demiurgo. Por meio desse lance, Pessoa parece ter passado da concepção original de Anaxágoras, que simplesmente propunha uma primeira causa inteligente, para um platonismo algo

---

<sup>97</sup> A título de comparação, há outros manuscritos com argumentação similar, entretanto não atribuídos a Serzedas ou qualquer heterônimo; cf. PESSOA, 1968, vol. II, pp. 181-183.



heterodoxo, que Michael Frede<sup>98</sup> sustenta ser característico da antiguidade tardia, o que será seguramente a razão porque Paulo Borges, no seu ensaio já uma vez citado, afirma o seguinte acerca do soneto XXIV (*"It dates remoter than God's birth can reach, / That had no birth but the world's coming after"*):

Pessoa parece mover-se aqui, no que respeita à tradição ocidental, na linha de Plotino, onde a transcendência do uno inefável exclui o pensar-se e o ser para si, demarcando-se da visão aristotélica que se prolonga, temporalizada, na hegeliana. Mostra também uma notável afinidade com a visão-experiência eckhartiana de um estado primordial de imanência absoluta em que o que se vem a determinar como sujeito é "livre de Deus e de todas as coisas", sendo apenas na medida em que voluntariamente daí se exila e se constitui como "ser criado" que, juntamente com o aparecimento das "criaturas", esse fundo inefável se determina como Deus para si e para elas. É por isso que, nesse eterno estado incriado, "não nascido" e ante-subjectivo, anterior à determinação de si, do mundo e de Deus, o futuro sujeito "está acima de Deus" enquanto "princípio das criaturas", sendo na verdade o seu não menos eterno "nascimento" ou passagem à determinação subjectiva e temporal que origina a determinação de "todas as coisas" e do próprio "Deus" como tal<sup>99</sup>.

Também entendo ser mais condizente com os fatos equiparar a metafísica da maior parte dos sonetos com um platonismo tardio do que com um gnosticismo sem gnose, na terminologia que Willer utilizou para poemas escritos posteriormente. É verdade que o pessimismo encontrado em alguns dos sonetos iniciais, onde o eu lírico efetivamente se revolta contra a condição irracional do mundo (*"All is either the irrational world we see or some aught-else whose being-unknown doth rot its use for our thought's use"*) evoca uma possível configuração dualista – nos termos gnósticos, por exemplo, em que os conceitos de bem e mal são atribuídos, respectivamente, ao mundo de além e a este mundo, criação do demiurgo. O demiurgo dos sonetos, entretanto, não é jamais descrito como mau, nem a visão

---

<sup>98</sup> "According to Plato the first principles are supposed to be God, the ideas, and matter. The report clearly is based on the *Timaeus*, according to which the world is created by a demiurge who realizes the intelligible order defined by the ideas in an antecedently given matter to the extent that this is possible. This creation not only includes the stars but also the soul of the world and the souls of human beings. [...]"

*In late antiquity, though, this account becomes much more complex [...].*

Hence we see that Platonists begin to distinguish between God (the first principle) and the divine intellect (mind or reason, which will be identified with the ideas as the thoughts of the divine intellect). Once we come to Numenius and to Plotinus we have a further distinction between the divine intellect which is purely contemplative and a third divine principle which is demiurgic or creative" (ATHANASSIADI (ed.): FREDE (ed.), 1999, pp. 53-54).

<sup>99</sup> BORGES, Paulo. "Além-Deus além-ser: Incriado e Saudade em Fernando Pessoa". **Desenredos**. Teresina, n. 9, jun. 2011. Disponível em: [http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/9\\_Ensaio\\_-\\_Paulo\\_Borges.pdf](http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/9_Ensaio_-_Paulo_Borges.pdf). Acessado em: 25 ago. 2013.

pessimista se perpetua numa unidade estática; pelo contrário, se há um dado evidente é uma mudança gradativa, mas sutil, de perspectiva, ainda que o conjunto não forme uma argumentação fechada em alguma direção definitiva. De modo que a única informação concreta que se poderá extrair, de forma cabal, da metafísica dos sonetos será talvez quanto a uma hierarquia<sup>100</sup> dos entes intramundanos (divinos ou não) em direção do Deus absoluto.

Quanto a essa hierarquia, Paulo Borges sintomaticamente enfatiza com bastante perspicácia um dado muito caro a Pessoa: apenas em um estado primordial de imanência absoluta se pode ser rigorosamente livre; porquanto, se a liberdade consiste na ausência de determinação, só é livre o indeterminado, e só não é determinado aquilo que é sem fim e sem princípio, o absoluto. Daí a equiparação de Pessoa entre o absoluto e Deus, o incriado. Contudo, o ato da criação, uma vez perpetrado, faz do criado presa dos seus limites, coloca irremediavelmente a existência da criatura sob as leis já repisadas do determinismo. Por isso, faço questão de salientar como o anseio pessoano pelo absoluto não é outra coisa que a manifestação profunda do seu anseio por liberdade absoluta, uma liberdade que o poeta conhece não ser possível no universo. Porém ainda aqui insere ele os seus questionamentos contra a moral cristã, de modo que não se viesse a confundir o seu conceito de fatalismo com uma eventual sustentação da providência do Deus cristão. Fecha-se assim, com o Destino, nem moral nem imoral, todo um edifício erigido, conforme se viu no início deste texto, a partir da refutação do livre-arbítrio:

Assim como nós agimos e supomos que produzimos a acção, mas, pensando bem, reparamos na nossa servitude, e que a acção que agimos não é nossa mas produzida, assim chegamos a crer que essa acção das presenças superiores não emana exclusivamente deles, mas de qualquer outra presença, que os governe. E, assim, a lógica do paganismo concebe, e bem, que o Destino se oculta por detrás, e interiormente, à acção dos homens e dos deuses.

A ideia cristã, de que há um Deus supremo moralmente caracterizável, e presenças intermédias de várias espécies, primordialmente os anjos, é menos lógica que a ideia pagã. Pondo acima de tudo (no lugar de Deus no cristianismo) o Destino, o pagão reconhecia que o que temos

---

<sup>100</sup> *"Another way of saying that monotheism was perfectly compatible with belief in the existence of a plurality of divine beings consisted in the Platonic teaching that these beings formed a strict hierarchy subordinated to the supreme God; they were executors or manifestations of the divine will rather than independent principles of reality. Whether they are called gods, demons, angels, or numina, these immortal beings are emanations of the One, and their degree of reality depends on their proximity to the apex of the theological pyramid"* (ATHANASSIADI (ed.); FREDE (ed.), 1999, p. 8).

que ter por superior a tudo é a Lei, mas a Lei nem moral nem imoral, nem caracterizável nem não, simples força a que se não pode resistir, compulsão contra a qual não há revolta e da qual não há apelo (PESSOA, 1968, vol. II, p. 93).

Um testemunho desse ponto de vista, nos *35 Sonnets*, pode ser buscado no soneto XXXIV, de 17 de novembro de 1917:

Happy the maimed, the halt, the mad, the blind –  
 All who, stamped separate by curtailing birth,  
 Owe no duty's allegiance to mankind  
 Nor stand a valuing in their scheme of worth!  
 But I, whom Fate, not Nature, did curtail,  
 By no exterior voidness being exempt,  
 Must bear accusing glances where I fail,  
 Fixed in the general orbit of contempt.  
 Fate, less than Nature in being kind to lacking,  
 Giving the ill, shows not as outer cause,  
 Making our mock-free will the mirror's backing  
 Which Fate's own acts as if in itself shows;  
 And men, like children, seeing the image there,  
 Take place for cause and make our will Fate bear<sup>101</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 83.)

O Fado, naturalmente, não se mostraria como causa externa, afinal ele é oculto; e nós, como crianças atribuindo livre-arbítrio à imagem refletida, nos vemos livres e cremos por isso na autossuficiência do indivíduo. Daí que a ilusão não se refira mais, aqui, ao verdadeiro ou falso dos fenômenos, pois tudo é manifestação de Deus e presa do Destino; a única ilusão, e que no fundo é tudo, figura em crer na aparência de liberdade, quando tudo no mundo é limitação. No mais, se há algum motivo de surpresa (essa sustentação do Fado como poder cogente em nada surpreende como afirmação pagã do determinismo, sendo antes bastante lógica e verossímil), tanto se encontra na circunstância de o Fado, ou Destino, já ser tema

---

<sup>101</sup> Felizes os mutilados, os coxos, os loucos, os cegos –  
 Todos os que cunhados ao largo por nascimento avaro  
 Não devem obrigação de dever à humanidade  
 Nem têm lugar no seu sistema de valores.  
 Mas eu, que o Fado, não a Natureza, reduziu,  
 Por nenhuma lacuna exterior eu sendo isento,  
 Devo receber olhares acusadores quando falho,  
 Fixado na órbita geral do menosprezo.  
 O Fado, menos que a natureza em ser gentil com a falta,  
 Dando o mal, não se mostra como a causa externa,  
 Fazendo do nosso postigo livre-arbítrio o fundo do espelho  
 Que os próprios atos do Fado como em si mesmo mostra:  
 E os homens, como crianças, vendo a imagem lá,  
 Tomam lugar por causa e fazem nossa vontade o Fado conduzir.

central de um soneto datável de 13 de agosto de 1910. De fato, desta data é pelo menos o primeiro verso do soneto XXV, que já então comparava o livre-arbítrio à ilusão de um fantoche, ou marionete:

We are in Fate and Fate's and do but lack  
 Outness from soul to know ourselves its dwelling,  
 And do but compel Fate aside or back  
 By Fate's own immanence in the compelling.  
 We are too far in us from outward truth  
 To know how much we are not what we are,  
 And live but in the heat of error's youth,  
 Yet young enough its acting youth to ignore.  
 The doubleness of mind fails us, to glance  
 At our exterior presence amid things,  
 Sizing from otherness our countenance  
 And seeing our puppet will's act-acting strings.  
 An unknown language speaks in us, which we  
 Are at the words of, fronted from reality<sup>102</sup>.  
 (PESSOA, 1993a, p. 79.)

Mas o soneto acima não faz mais do que afirmar poeticamente os princípios deterministas alimentados desde 1906; o eu lírico literalmente pertence ao fado, que é de resto a sua única e hostil morada. Apenas não tem capacidade de perceber, tão profundamente iludido está dentro de si, que as palavras que diz são elas mesmas pronunciadas na misteriosa linguagem do destino. De mais ou menos 1910 em diante, como se viu, o determinismo se enriquece com a noção de que, não sendo livres, nós somos o pensamento de Deus pensando em nós e por nós. Só o que não ficará nesse arcabouço perfeitamente claro é qual seja, então, a relação entre a tal lei do Destino e o pensamento supraindividual de Deus. Serão o Destino e Deus a mesma coisa? Será o Destino Deus, no paganismo pessoano? E qual seria a relação entre o Destino e o demiurgo, o criador do mundo? Quem cria quem? Tudo isso parece ter ficado em segundo plano nessa formulação, que teve, por seu

---

<sup>102</sup> Nós estamos no Fado e somos do Fado e apenas nos falta  
 Exterioridade da alma para saber-nos a morada dele,  
 E não mais que compelimos o Fado para lá e para cá  
 Pela própria imanência do Fado na compulsão.  
 Nós estamos muito longe em nós da verdade objetiva  
 Para sabermos quanto não somos o que somos  
 E não vivemos senão no calor da juventude do erro  
 Porém jovens o bastante para ignorarmos sua atuante juventude.  
 A duplicidade da alma nos faz falta, para ver  
 A nossa presença exterior no meio das coisas,  
 Medindo pela alteridade nosso semblante  
 E vendo as cordas que atuam na nossa vontade de marionete.  
 Uma língua desconhecida fala em nós, em cujas  
 Palavras nós estamos, virados de costas para a realidade.

caráter pretensamente pagão, a denominação de Paganismo Superior e se estendeu de 1915 a aproximadamente 1925.

O Paganismo Superior foi, ao que tudo indica, a resposta teórica que o poeta deu a outro impasse, agora entre o seu estimado ideário paganista e o cristianismo latente da teosofia, cujo aparecimento em 1915 o levou a uma crise precisamente nesses termos. Ora, a saída de Pessoa nesse impasse foi achar no cristianismo uma essência oculta, perdida talvez, mas esotérica<sup>103</sup>, o que lhe permitiu considerar o cristianismo como mais uma via de acesso ao conhecimento da verdade, assim como lhe franqueou o entendimento de que o deus cristão seria apenas mais um deus no panteão politeísta. A forma como esse politeísmo pessoano, desde o início, convive cordialmente com a mencionada formulação de uma causa primeira absoluta e inteligente nos insinua, de todo modo, que tal politeísmo, ainda que propalado como princípio basilar, não foi jamais rigorosamente o que se pretendia ser. De fato, o paganismo pessoano, como ocorre aliás nos *35 Sonnets* – onde se viu que ora o eu lírico se refere a um Deus maior, ora a Deuses quiçá menores – se terá configurado à revelia mesma das intenções do seu autor como o que se poderá chamar, com mais razão, *henoteísmo*<sup>104</sup>.

A tal arcabouço teórico corresponderam, portanto, o grosso dos sonetos publicados em 1918 e ainda corresponderiam muitos poemas escritos até, aproximadamente, meados da década de 20. Por essa época apenas é que se terá de fato ocorrido uma inflexão mais drástica na poesia pessoana, que passa, assim como nos seus textos filosóficos, a dar sinais de um substrato marcadamente rosacruziano. Com base em ensinamentos que então Pessoa parece ter buscado nos pensadores da Ordem Rosa-Cruz, o poeta dá mostras de que se convenceu mais firmemente de que a tradição esotérica ocidental tem uma unidade subjacente a sua evidente fragmentação, e nisso Pessoa não terá tomado por conseguinte um

---

<sup>103</sup> “Na sua essência, o cristianismo é um paganismo esotérico. Na sua desvirtuação, o cristianismo é um judaísmo degenerado, na sua forma exterior *católica*, o cristianismo é um império romano subjugado.

A libertação ocultista moderna serviu, provavelmente, os fins de trazer o cristianismo ao seu ponto são: o paganismo esotérico. Para isso é preciso despir-se do culto judaico, isto é, do seu elemento moral, abolir o humanitarismo de Cristo, (...)

\*

Os Rosacruz, transmissores da velha tradição aristocrática adentro do ocultismo” (PESSOA, 1968, vol. II, p. 96).

<sup>104</sup> “Where we see a god emerging as plenipotentiary, the existence of other gods is not denied, but they are reduced in importance or status, and he is praised as the greatest among them. This is what is sometimes called ‘henotheism’” (ATHANASSIADI (ed.); FREDE (ed.), 1999, p. 24).

posicionamento muito distante daquele que já se viu haver tomado o filósofo Hans Jonas. Assim como Jonas, Pessoa achou ter encontrado uma essência do esoterismo ocidental, a qual equiparou com o cristianismo gnóstico. Assim como Jonas, Pessoa também viveu num período em que a única via de acesso ao gnosticismo eram, infelizmente, seus detratores. As consequências dessa limitação, não me caberá aqui investigá-las, mas me pago por fim com a esperança de que estas linhas sejam a semente de tal investigação, que deverá ainda colher seus frutos.

## 4 CONCLUSÃO

Com relação ao fato de haver um Deus equivalente ao Absoluto e, ao mesmo tempo, uma Lei universal equiparada com o Destino, o poeta elimina as confusões latentes, de maneira sintomática, lançando mão da figura emblemática de um Cristo simbólico e imaterial. Por esse meio, será possível tomar a Lei por manifestação de Deus, do Deus Imanifesto, tal qual se vê num trecho de arroximadamente 1933-1935, e que pode seguramente ser considerado o ponto de chegada de toda a teorização estudada nesta pesquisa:

A dupla essência, masculina e feminina, de Deus – a Cruz. O mundo gerado, a Rosa, crucificada em Deus.

A criação não é uma emanção mas, mais propriamente, uma *limitação*, uma negação de Deus por si mesmo.

Mais certo será dizer que o universo é a negação de Deus, ou a morte de Deus. Como porém a negação ou morte de Deus é necessariamente divina, o universo contém um elemento divino que [é?] a Lei – elemento *ausente*, por assim dizer em abstracto.

O único milagre que Deus fez é o universo.

À Lei, Fatum, elemento abstracto de Deus e pelo qual Deus está desencarnadamente manifesto no mundo, se opõe o Cristo que é o desejo de regresso a Deus, o desejo de Liberdade, de não haver Fatum (PESSOA, 1968, vol. II, pp. 142-143).

Na época da redação desse fragmento parece justo dizer que não havia mais razão para Paganismo Superior; deste, na realidade, o último testemunho remonta a 1923<sup>105</sup>, na mencionada entrevista à *Revista Portuguesa*. No total são 7 fragmentos

---

<sup>105</sup> Prova esta, diga-se de passagem, de que o Paganismo Superior ainda movia Pessoa por ocasião, por exemplo, das exposições pagãs do periódico *Athena*: “Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguesesmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único Deus! Absorvamos os Deuses todos! Conquistamos já o mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade” (PESSOA, 1980, p. 136).

com o termo “paganismo superior” no espólio<sup>106</sup>, começando a aparecer em 1915, o que faz supor um período de formulação de cerca de 10 anos, contando que Pessoa tenha a ele se dedicado até 1924 ou 1925.

A suposição de uma nova fase no pensamento e na poesia pessoanos, a partir de meados da década de 20, é reforçada por alguns pormenores importantes. Georg Rudolf Lind (1970, p. 261), numa nota de rodapé, dá conta de terem sido encontrados três livros, na biblioteca fernandina, versando sobre a Ordem Rosa-Cruz, a saber: *Histoire des Rose Croix*, de Frans Wittemans, edição de 1925; *The Brotherhood of the Rosy Cross*, de Arthur Edward Waite, edição de 1924; e *The Rosicrucians, Their Rites and Mysteries*, que Lind atribui a autor anônimo, com suposta edição de 1887. Verificando o arquivo eletrônico<sup>107</sup> desta última obra, fica o leitor sabendo tratar-se da quarta edição de livro escrito por Hargrave Jennings, a qual, numa breve pesquisa, descobri ser, por sua vez, de 1907 (cf. SPENCE, 2006, p. XXIII). Pelo título, percebe-se que não é outra obra senão aquela que Pessoa mencionava a Sá-Carneiro em carta de 6 de dezembro de 1915 (um livro inglês sobre *Os Ritos e os mistérios dos Rosa-Cruz*). Ora, desta obra podem ter saído as críticas de Pessoa ao humanitarismo da teosofia, numa possível releitura que porventura tenha feito depois de 1915<sup>108</sup>, já sob o influxo teosófico. Mas, como todos os textos de imagística claramente rosacruziana que conheço – a exemplo de “No Túmulo de Christian Rosenkreutz” e “Eros e Psique” – datam da última década de

<sup>106</sup> O pesquisador pode investigar o aparecimento de termos específicos, como “paganismo superior”, na Obra Édita através do motor de busca do site Arquivo Pessoa. Disponível em: <http://arquivopessoa.net>. Consultado em: 25 ago. 2013.

<sup>107</sup> Disponível em: <<http://casafernandopessoa.cm-lisboa.pt/bdigital/0-12>>. Acessado em: 25 ago. 2013.

<sup>108</sup> “And now for a few remarks on the imputed character of these Rosicrucians. [...] They speak of all mankind as infinitely beneath them; their pride is beyond idea, although they are very humble and quiet in exterior. They glory in poverty, and declare that it is the state ordered for them; and this though they boast universal riches. They decline all human affections, or submit to them as advisable escapes only—appearance of loving obligations, which are assumed for convenient acceptance, or for passing in a world which is composed of them, or of their supposal. They mingle most gracefully in the society of women, with hearts wholly incapable of softness in this direction; while they criticize them with pity or contempt in their own minds as altogether another order of beings from men. They are most simple and deferential in their exterior; and yet the self-value which fills their hearts ceases its self-glorying expansion only with the boundless skies. Up to a certain point, they are the sincerest people in the world; but rock is soft to their impenetrability afterwards. In comparison with the hermetic adepts, monarchs are poor, and their greatest accumulations are contemptible. By the side of the sages, the most learned are mere dolts and blockheads. They make no movement towards fame, because they abnegate and disdain it. If they become famous, it is in spite of themselves: they seek no honours, because there can be no gratification in honours to such people. Their greatest wish is to steal unnoticed and unchallenged through the world, and to amuse themselves with the world because they are in it, and because they find it about them. Thus, towards mankind they are negative; toward everything else, positive; self-contained, self-illuminated, self-everything; but always prepared (nay, enjoined) to do good, wherever possible or safe (JENNINGS, 1907, pp. 30-31).



vida do poeta, é de crer que apenas depois da leitura dos livros de Waite e Wittemans o Paganismo Superior tenha cedido passo ao tal cristianismo gnóstico, associado como se viu à tradição secreta da maçonaria. Quanto a esses detalhes, todavia, haverá de ser levada a termo uma pesquisa em separado, se é que ela já não se fez ou se está fazendo.

O que penso ser incontestável, à vista do que relatei, é o fato de haver uma perceptível busca, por parte do autor aqui pesquisado, no sentido de ser maximamente coerente naquilo que escreveu, mesmo quando para ser coerente, como frequentemente ocorre, tenha o poeta lançado mão de paradoxos e contradições. Tal preocupação, que está obviamente ligada à sua correlata busca de unidade, não cede nem – e isto é o que admira – à sua negação dos conceitos convencionais de livre-arbítrio e individualidade. Por isso mesmo, não pude, ao pensar a metodologia aqui utilizada, me abster de enxergar nas obras pessoais uma concepção geral a dirigi-las. Mas isso não deve ser entendido como intolerância da minha parte. Entendo serem legítimas quaisquer leituras que, porventura, encontrem nos poemas aqui estudados aquilo que seu autor não planejou, ou mesmo aquilo que o seu autor não quis que se encontrasse. Também entendo ser muitas vezes um preconceito arbitrário achar que as partes de uma criação qualquer se devam adaptar coerentemente ao todo de que elas participam<sup>109</sup>, e posso registrar mesmo que não foi sem certa relutância que me convenci a analisar o todo dos sonetos com a perspectiva de que constituíssem eles um conjunto, por assim dizer, harmonioso. Portanto, parece razoável afirmar, por um lado, que tal deve ter sido efetivamente a intenção do seu autor – que eles formassem, digo, um conjunto harmonioso. Outra coisa, por outro lado, é avaliar até que ponto essa intenção se fez valer – e nisso teremos que dar a Jorge de Sena, apesar dos pesares, alguma razão nas críticas que fez aos *35 Sonnets*; se Pessoa queria com os 35 sonetos criar uma impressão de unidade, está certo que tanto só se deu a muito custo, o que será talvez uma maneira generosa de dizer que não se deu.

Resta evidente que, quanto à ordem de publicação (I, II, III, etc.), os poemas que constituem os *35 Sonnets* não se reportam necessariamente à ordem em que

---

<sup>109</sup> “It is true that this prejudice runs so deep in modern critics that it is difficult to see it as just that – a doctrinal predilection, which is no less arguable and contentious than any other. There is absolutely no need to suppose that works of literature either do or should constitute harmonious wholes, and many suggestive frictions and collisions of meaning must be blandly ‘processed’ by literary criticism to induce them to do so” (EAGLETON, 2008, p. 70).

foram compostos. A qual ordem se reportam, entretanto, é algo difícil de determinar. Se eles não são completamente aleatórios, como pude demonstrar no primeiro capítulo, e se se percebe que Pessoa dispôs preferencialmente para o fim da série os sonetos mais claramente relacionados a uma temática esotérica, compostos tardiamente, permanecem contudo incongruências bastante danosas à determinação de uma unidade. Essas incongruências, por sua vez, acredito não restar dúvida de que correspondem a momentos distintos de composição, bem como a diferentes arcabouços metafísicos. Uma tal diferença de perspectivas, que poderia ter sido equacionada por uma disposição simbólica mais nítida, apresenta-se nos 35 *Sonnets* sem que uma totalidade perfeitamente harmoniosa se vislumbre num horizonte palpável. Daí que o horizonte fornecido pelos textos em prosa do seu autor – parece claro também –, se bem que não ajudando muito na obtenção de uma totalidade uniforme, ajude a entender o corpo dos sonetos, pelo menos, enquanto um enorme leito de cicatrizes, onde os impasses teóricos de toda uma década se deitam todos ao mesmo tempo e sem demarcações muito precisas.

## ANEXO

### *Sonnet I*

*Whether we write or speak or are but seen  
 We are ever unapparent. What we are  
 Cannot be transfused into word or mien.  
 Our soul from us is infinitely far.  
 However much we give our thoughts the will  
 To make our soul with arts of self-show stored,  
 Our hearts are incommunicable still.  
 In what we show ourselves we are ignored.  
 The abyss from soul to soul cannot be bridged  
 By any skill of thought or trick for seeing.  
 Unto our very selves we are abridged  
 When we would utter to our thought our being.  
 We are our dreams of ourselves, souls by gleams,  
 And each to each other dreams of others' dreams.*

### *Sonnet II*

*If that apparent part of life's delight  
 Our tingled flesh-sense circumscribes were seen  
 By aught save reflex and co-carnal sight,  
 Joy, flesh and life might prove but a gross screen.  
 Haply Truth's body is no eyable being,  
 Appearance even as appearance lies,  
 Haply our close, dark, vague, warm sense of seeing  
 Is the choked vision of blindfolded eyes.  
 Wherefrom what comes to thought's sense of life? Nought.  
 All is either the irrational world we see  
 Or some aught-else whose being-unknown doth rot  
 Its use for our thought's use. Whence taketh me  
 A qualm-like ache of life, a body-deep  
 Soul-hate of what we seek and what we weep.*

*Sonnet III*

*When I do think my meanest line shall be  
 More in Time's use than my creating whole,  
 That future eyes more clearly shall feel me  
 In this inked page than in my direct soul;  
 When I conjecture put to make me seeing  
 Good readers of me in some aftertime,  
 Thankful to some idea of my being  
 That doth not even my with gone true soul rime;  
 An anger at the essence of the world,  
 That makes this thus, or thinkable this wise,  
 Takes my soul by the throat and makes it hurled  
 In nightly horrors of despaired surmise,  
 And I become the mere sense of a rage  
 That lacks the very words whose waste might 'suage.*

*Sonnet IV*

*I could not think of thee as piecèd rot,  
 Yet such thou wert, for thou hadst been long dead;  
 Yet thou liv'dst entire in my seeing thought  
 And what thou wert in me had never fled.  
 Nay, I had fixed the moments of thy beauty—  
 Thy ebbing smile, thy kiss's readiness,  
 And memory had taught my heart the duty  
 To know thee ever at that deathlessness.  
 But when I came where thou wert laid, and saw  
 The natural flowers ignoring thee sans blame,  
 And the encroaching grass, with casual flaw,  
 Framing the stone to age where was thy name,  
 I knew not how to feel, nor what to be  
 Towards thy fate's material secrecy.*

*Sonnet V*

*How can I think, or edge my thoughts to action,  
 When the miserly press of each day's need  
 Aches to a narrowness of spilled distraction  
 Mt soul appalled at the world's work's time-greed?*

*How can I pause my thoughts upon the task  
 My soul was born to think that it must do,  
 When every moment has a thought to ask  
 To fit the immediate craving of its cue?  
 The coin which I would heap to wed my Muse  
 And build our home I'th' greater Time-to-be  
 Becomes dissolved by needs of each day's use  
 And I feel beggared of infinity;  
 Like a true-Christian sinner each day flesh-driven  
 By his own act to forfeit his wished heaven.*

*Sonnet VI*

*As a bad orator, badly o'er-book-skilled,  
 Doth overflow his purpose with made heat,  
 And, like a clock, winds with withoutness willed  
 What should have been an inner instinct's feat;  
 Or as a prose-wit, harshly poet turned,  
 Lacking the sutler music in his measure,  
 With useless care labours but to be spurned,  
 Courting in alien speech the Muse's pleasure;  
 I study how to love or how to hate,  
 Estranged by consciousness from sentiment,  
 With a thought feeling forced to be sedate  
 Even when the feeling's nature is violent;  
 As who would learn to swim without the river,  
 When neares to the trick, as far as ever.*

*Sonnet VII*

*Thy words are torture to me, that scarce grieve thee –  
 That entire death shall null my entire thought;  
 And I feel torture, not that I believe thee,  
 But that I cannot disbelieve thee not.  
 Shall that of me that now contains the stars  
 Be by the very contained stars survived?  
 Thus were Fate all unjust. Yet what truth bars  
 An all unjust Fate's truth from being believed?  
 Conjecture cannot fit to the seen world*

*A garment of her thought untorn or covering,  
 Or with her stuffed garb forge an otherworld  
 Without herself its dead deceit discovering;  
 So, since all may be, an idle thought well may  
 Less idle thoughts, self-known no truer, dismay.*

*Sonnet VIII*

*How many masks wear we, and undermasks,  
 Upon our countenance of soul, and when,  
 If for self-sport the soul itself unmask,  
 Knows it the last mask off and the face plain?  
 The true mask feels no inside to the mask  
 But looks out of the mask by co-masked eyes.  
 Whatever consciousness begins the task  
 The task's accepted use to dullness ties.  
 Like a child frightened by its mirrored faces,  
 Our souls, that children are, being thought-losing,  
 Foist otherness upon their seen grimaces  
 And get a whole world on their forgot causing;  
 And, when a thought would unmask our soul's masking,  
 Itself goes not unmasked to the unmasking.*

*Sonnet IX*

*Oh to be idle loving idleness!  
 But I am idle all in hate of me;  
 Ever in action's dream, in the false stress  
 Of purposed action never act to be.  
 Like a fierce beast self-penned in a bait-lair,  
 My will to act bind with excess my action,  
 Not acting coils the thought with raged despair,  
 And acting rage doth paint despair distraction.  
 As in one sinking in a treacherous sand,  
 Each gesture to deliver sinks the more;  
 The struggle avails not, and to raise no hand,  
 Though but more slowly useless, we've no power.  
 Hence live I the dead life each day doth bring,  
 Repurposed for next day's repurposing.*

*Sonnet X*

*As to a child, I talked my heart asleep  
 With empty promise of the coming day,  
 And it slept rather for my words made sleep  
 Than from a thought of what their sense did say.  
 For did it care for sense, would it not wake  
 And question closer to the morrow's pleasure?  
 Would it not edge nearer my words, to take  
 The promise in the meting of its measure?  
 So, if it slept, 'twas that it cared but for  
 The present sleepy use of promised joy,  
 Thanking the fruit but for the forecome flower  
 Which the less active senses best enjoy.  
 Thus with deceit do I detain the heart  
 Of which deceit's self knows itself a part.*

*Sonnet XI*

*Like to a ship that storms urge on its course,  
 By its own trials our soul is swifter made.  
 The very things that make the voyage worse  
 Do make it better; its peril is its aid.  
 And, as the storm driver from the storm, our heart  
 Within the peril disimperilled grows;  
 A port is near the more from port we part –  
 The port whereto our driven direction goes.  
 If we reap knowledge from cross-profit, this  
 From storms we learn, when the storm's height doth drive –  
 That the black presence of its violence is  
 The pushing promise of near far blue skies.  
 Learn we but how to have the pilot skill,  
 And the storm's very might shall mate our will.*

*Sonnet XII*

*As the lone, frightened user of a night-road  
 Suddenly turns round, nothing to detect,*

*Yet on his fear's sense keepeth still the load  
 Of that brink-nothing he doth but suspect;  
 And the cold terror moves to him more near  
 Of something that from nothing casts a spell,  
 That, when he moves, to fright more is not there,  
 And's only visible when invisible:  
 So I upon the world turn round in thought,  
 And nothing viewing do no courage take,  
 But my more terror, from no seen cause got,  
 To that felt corporate emptiness forsake,  
 And draw my sense of mystery's horror from  
 Seeing no mystery's mystery alone.*

*Sonnet XIII*

*When I should be asleep to mine own voice  
 In telling thee how much thy love's my dream,  
 I find me listening to myself, the noise  
 Of my words othered in my hearing them.  
 Yet wonder not: this is the poet's soul.  
 I could not tell thee well of how I love,  
 Loved I not less by knowing it, were all  
 My self my love and no thought love to prove.  
 What consciousness makes more by consciousness,  
 It makes less, for it makes it less itself,  
 My sense of love could not my love rich-dress  
 Did it not for it spend love's own love-pelf.  
 Poet's love's this (as in these works I prove thee):  
 I love my love for thee more than I love thee.*

*Sonnet XIV*

*We are born at nightfall and we die ere morn,  
 And the whole darkness of the world we know,  
 How can we guess its truth, to darkness born,  
 The obscure consequence of absent glow?  
 Only the stars do teach us light. We task  
 Their scattered smallnesses with thoughts that stray,  
 And, though their eyes look through night's complete mask,*



*Yet they speak not the features of the day.  
 Why should these bright denials of the whole  
 More than the black whole the pleased eyes attract?  
 Why what it calls "worth" does the captive soul  
 Add to the small and from the large detract?  
 So, out of light's love wishing it night's stretch,  
 A nightly thought of day we darkly reach.*

*Sonnet XV*

*Like a bad suitor desperate and trembling  
 From the mixed sense of being not loved and loving,  
 Who with feared longing half would know, dissembling  
 With what he'd wish proved what he fears soon proving,  
 I look with inner eyes afraid to look,  
 Yet perplexed into looking, at the worth  
 This verse may have and wonde, of my book,  
 To what thoughts shall't in alien hearts give birth.  
 But, as he who but love, and, loving, hopes,  
 Yet, hoping, fears, fears to put proof to proof,  
 And in his mind for possible proofs gropes,  
 Delaying the true proof, lest the real thing scoff,  
 I daily live, I'th' fame I dream to see,  
 But by my thought of others' thought of me.*

*Sonnet XVI*

*We never joy enjoy to that full point  
 Regret doth wish [joy] had enjoyed been,  
 Nor have the strength regret to disappoint  
 Recalling not past joy's thought, but its mien.  
 Yet joy was joy when it enjoyed was  
 And after-enjoyed when as joy recalled,  
 It must have been joy ere its joy did pass  
 And, recalled, joy still, since its being-past galled.  
 Alas! All this is useless, for joy's in  
 Enjoying, not in thinking of enjoying.  
 Its mere thought-mirroring gainst itself doth sin,  
 By mere reflecting solid life destroying.*

*Yet the more thought we take to thought to prove  
It must not think, doth further from joy move.*

*Sonnet XVII*

*My love, and not I, is the egoist.  
My love for thee loves itself more than thee;  
Ay, more than me, in whom it doth exist,  
And makes me live that it may feed on me.  
In the country of bridges the bridge is  
More real than the shores it doth unsever;  
So in our world, all of Relation, this  
Is true – that truer is Love than either lover.  
This thought therefore comes lightly to Doubt's door –  
If we, seeing substance of this world, are not  
Mere Intervals, God's Absence and no more,  
Hollows in real Consciousness and Thought.  
And if 'tis possible to Thought to bear this fruit,  
Why should it not be possible to Truth?*

*Sonnet XVIII*

*Indefinite space, which, by co-substance night,  
In one black mystery two void mysteries blends;  
The stray stars, whose innumerable light  
Repeats one mystery till conjecture ends;  
The stream of time, known by birth-bursting bubbles;  
The gulf of silence, empty even of nought;  
Thought's high-walled maze, which the outed owner troubles  
Because the string's lost and the plan forgot:  
When I think of this and that here I stand,  
The thinker of these thoughts, emptily wise,  
Holding up to my thinking my thing-hand  
And looking at it with thought-alien eyes,  
My wonder at my woned looketh past  
The universal darkness lone and vast.*

*Sonnet XIX*

*Beauty and love let no one separate,  
 Whom exact Nature did to each other fit,  
 Giving to Beauty love as finishing fate  
 And to Love beauty as true colour of it.  
 Let he but friend be who the soul finds fair,  
 And none dare love outside the body's thought,  
 So the seen couple's togetherness shall bear  
 Truth to the beauty each in the other sought.  
 I could but love thee out of mockery  
 Of love and thee and mine own ugliness;  
 Therefore thy beauty I sing and wish not thee,  
 Thanking the Gods I long not out of place,  
 Lest, like a slave that for kings' robes doth long,  
 Obtained, shall with mere wearing do them wrong.*

*Sonnet XX*

*When in the widening circle of rebirth  
 To a new flesh my travelled soul shall come,  
 And try again the unremembered earth  
 With the old sadness for the immortal home,  
 Shall I revisit these same differing fields  
 And cull the old new flowers with the same sense,  
 That some small breath of foiled remembrance yields,  
 Of more age than my days in this pretence?  
 Shall I again regret strange faces lost  
 Of which the present memory is forgot  
 And but in unseen bulks of vagueness tossed  
 Out of the closed sea and black night of Thought?  
 Were thy face one, what sweetness will't not be,  
 Though by blind feeling, to remember thee!*

*Sonnet XXI*

*Thought was born blind, but Thought knows what is seeing.  
 Its careful touch, deciphering forms from shapes,  
 Still suggests form as aught whose proper being  
 Mere finding touch with erring darkness drapes.  
 Yet, whence, except from guessed sight, does touch teach*

*That touch is but a close and empty sense?  
 How does mere touch, self discontented, reach  
 For some truer sense's whole intelligence?  
 The thing once touched, if touch be now omitted,  
 Stands yet in memory real and outward known,  
 So the untouching memory of touch is fitted  
 With sense of a sense whereby far things are shown.  
 So, by touch of untouching, wrongly aright,  
 Touch' thought of seeing sees not things but Sight*

*Sonnet XXII*

*My soul is a stiff pageant, man by man,  
 Of some Egyptian art than Egypt older,  
 Found in some tomb whose rite no guess can scan,  
 Where all things else to coloured dust did moulder.  
 Whate'er its sense may mean, its age is twin  
 To that of priesthoods whose feet stood near God,  
 When knowledge was so great that 'twas a sin  
 And man's mere soul too man for its abode.  
 But when I ask what means that pageant I  
 And would look at it suddenly, I lose  
 The sense I had of seeing it, nor can try  
 Again to look, nor hath my memory a use  
 That seems recalling, save that it recalls  
 An emptiness of having seen those walls.*

*Sonnet XXIII*

*Even as upon a low and cloud-domed day,  
 When clouds are one cloud till the horizon,  
 Our thinking senses deem the sun away  
 And say "'tis sunless" and "there is no sun";  
 And yet the very day they wrong truth by  
 Is of the unseen sun's effluent essence,  
 The very words do give themselves the lie,  
 The very thought of absence comes from presence:  
 Even so deem we through Good of what is evil.  
 He speaks of light that speaks of absent light,*

*And absent god, becoming present devil,  
Is still the absent god by essence' right.  
The withdrawn cause by being withdrawn doth get  
(Being thereby cause still) the denied effect.*

*Sonnet XXIV*

*Something in me was born before the stars  
And saw the sun begin from far away.  
Our yellow, local day on its wont jars,  
For it hath communed with an absolute day.  
Through my Thought's night, as a worn robe's heard trail  
That I have never seen, I drag this past  
That saw the Possible like a dawn grow pale  
On the lost night before it, mute and vast.  
It dates remoter than God's birth can reach,  
That had no birth but the world's coming after.  
So the world's to me as, after whispered speech,  
The cause-ignored sudden echoing of laughter.  
That 't has a meaning my conjecture knows,  
But that 't has meaning's all its meaning shows.*

*Sonnet XXV*

*We are in Fate and Fate's and do but lack  
Outness from soul to know ourselves its dwelling,  
And do but compel Fate aside or back  
By Fate's own immanence in the compelling.  
We are too far in us from outward truth  
To know how much we are not what we are,  
And live but in the heat of error's youth,  
Yet young enough its acting youth to ignore.  
The doubleness of mind fails us, to glance  
At our exterior presence amid things,  
Sizing from otherness our countenance  
And seeing our puppet will's act-acting strings.  
An unknown language speaks in us, which we  
Are at the word of, fronted from reality.*

*Sonnet XXVI*

*The world is woven all of dream and error  
 And but one sureness in our truth may lie –  
 That when we hold to aught our thinking's mirror  
 We know it not by knowing it thereby.  
 For but one side of things the mirror knows,  
 And knows it colded from its solidness.  
 A double lie its truth is; what it shows  
 By true show's false and nowhere by true place.  
 Thought clouds our life's day-sense with strangeness, yet  
 Never from strangeness more than that it's strange  
 Doth buy our perplexed thinking, for we get  
 But the words' sense from words – knowledge, truth, change.  
 We know the world is false, not what is true.  
 Yet we think on, knowing we ne'er shall know.*

*Sonnet XXVII*

*How yesterday is long ago! The past  
 Is a fixed infinite distance from to-day,  
 And bygone things, the first-lived as the last,  
 In irreparable sameness far away.  
 How the to-be is infinitely ever  
 Out of the place wherein it will be Now,  
 Like the seen wave yet far up in the river,  
 Which reaches not us, but the new-waved flow!  
 This thing Time is, whose being is having none,  
 The equable tyrant of our different fates,  
 Who could not be bought off by a shattered sun  
 Or tricked by new use of our careful dates.  
 This thing Time is, that to the grave will bear  
 My heart, sure but of it and of my fear.*

*Sonnet XXVIII*

*The edge of the green wave whitely doth hiss  
 Upon the wetted sand. I look, yet dream.*

*Surely reality cannot be this!*  
*Somehow, somewhere this surely doth but seem!*  
*The sky, the sea, this great extent disclosed*  
*Of outward joy, this bulk of world we view,*  
*Is not something, but something interposed.*  
*Only what in this is not this is true.*  
*If this be to have sense, if to be awake*  
*Be but to see this bright, great sleep of things,*  
*For the rarer potion mine own dreams I'll take*  
*And for truth commune with imaginings,*  
*Holding a dream too bitter, a too fair curse,*  
*This common sleep of men, the universe.*

*Sonnet XXIX*

*My weary life, that lives unsatisfied*  
*On the foiled off-brink of being e're but this,*  
*To whom the power to will hath been denied,*  
*And the will to renounce doth also miss;*  
*My sated life, with having nothing sated,*  
*In the motion of moving poised aye,*  
*Within its dreams from its own dreams abated –*  
*This life let the Gods change or take away.*  
*For this endless succession of empty hours,*  
*Like deserts after deserts, voidly one,*  
*Doth undermine the very dreaming powers*  
*And dull even thought's active inaction,*  
*Tainting with fore-unwilled will the dreamed act,*  
*Twice thus removed from the unobtained fact.*

*Sonnet XXX*

*I do not know what truth the shown untruth*  
*Of this sad sense of the seen world may own,*  
*Or if this flowered plant bears also a fruit*  
*Unto the true reality unknown.*  
*But as the rainbow, neither earth's nor sky's,*  
*Stands in the dripping freshness of lulled rain,*  
*A hope, not real yet not fancy's, lies*

*Athwart the moment of our ceasing pain.  
 Somehow, since pain is felt, yet felt as ill,  
 Hope hath a better warrant than being hoped;  
 Since pain is felt as aught we should not feel,  
 Man hath a Nature's reason for having groped,  
 Since Time was Time and age and grief his measures,  
 Towards a better shelter than Time's pleasures.*

*Sonnet XXXI*

*I am older than Nature and her Time  
 By all the timeless age of Consciousness,  
 And my adult oblivion of the clime  
 Where I was born makes me not countryless.  
 An exile's yearnings through my thoughts escape  
 For daylight of that land where once I dreamed,  
 Which I cannot recall in colour or shape  
 But haunts my hours like something that hath gleamed  
 And yet is not as light remembered,  
 Nor to the left or to the right conceived;  
 And all round me tastes as if life were dead  
 And the world made but to be disbelieved.  
 Thus, I my hope on unknown truth lay; yet  
 How but by hope do I the unknown truth get?*

*Sonnet XXXII*

*When I have sense of what to sense appears,  
 Sense is sense ere 'tis mine or mine in me is.  
 When I hear, Hearing, ere I do hear, hears.  
 When I see, before me abstract Seeing sees.  
 I am part Soul part I in all I touch –  
 Soul by that part I hold in day with all,  
 And I the unsunned part, that doth make sense such  
 As I can err by it and my sense mine call.  
 The rest is wondering what these thoughts may mean,  
 That come to explain and suddenly are gone,  
 Like messengers that mock the message' mien,  
 Explaining all but the explanation;*



*As if a ciphered letter's cipher hit  
And find it in an unknown language writ.*

*Sonnet XXXIII*

*He that goes back does, since he goes, advance,  
Though he doth not advance who goeth back,  
And he that seeks, though he on nothing chance,  
May still by words be said to find a lack.  
This paradox of having, that is nought  
In the world's meaning of the things it screens,  
Is yet true of the substance of pure thought  
And there means something by the nought it means.  
For thinking nought does on nought being confer,  
As giving not is acting not to give,  
And, to the same unbribed true thought, to err  
Is to find truth, though in its negative.  
So why call this word false, if falsity  
Be aught, and being aught Being to be?*

*Sonnet XXXIV*

*Happy the maimed, the halt, the mad, the blind –  
All who, stamped separate by curtailing birth,  
Owe no duty's allegiance to mankind  
Nor stand a valuing in their scheme of worth!  
But I, whom Fate, not Nature, did curtail,  
By no exterior voidness being exempt,  
Must bear accusing glances where I fail,  
Fixed in the general orbit of contempt.  
Fate, less than Nature in being kind to lacking,  
Giving the ill, shows not as outer cause,  
Making our mock-free will the mirror's backing  
Which Fate's own acts as if in itself shows;  
And men, like children, seeing the image there,  
Take place for cause and make our will Fate bear.*

*Sonnet XXXV*

*Good. I have done. My heart weighs. I am sad.  
The outer day, void statue of lit blue,  
Is altogether outward, other, glad  
At mere being not-I (so my aches construe).  
I, that have failed in everything, bewail  
Nothing this hour but that I have bewailed,  
For in the general fate what is't to fail?  
Why, fate being past for Fate, 'tis but to have failed.  
Whatever hap or stop, what matters it,  
Sith to the mattering our will bringeth nought?  
With the higher trifling let us world our wit,  
Conscious that, if we do't, that was the lot  
The regular stars bound us to, when they stood  
Godfathers to our birth and to our blood.*

## APÊNDICE

*(Quanto a estas traduções, devo afirmar categoricamente que sua única função, neste trabalho, é acompanhar os textos originais, de modo a facilitar sua compreensão ao leitor de língua portuguesa não familiarizado com a língua de Shakespeare. Por isso, coube a mim, enquanto tradutor, cuidar da forma apenas na medida em que se cumprisse esse objetivo principal. Tal circunstância me leva aqui a, inclusive, preferir em alguns casos a fidelidade na organização sintática a outros critérios que porventura trouxessem à oração maior beleza. Dessa forma, foram deliberadamente postos de lado traços que, todavia, não menos que o conteúdo formam o todo semântico que são estes sonetos, tais como a métrica, a rima, o ritmo, as aliteraões, as assonâncias. Para o leitor que se sentir com isso privado de referência, resta ainda sempre o acesso aos textos originais, que vão apostos por isso mesmo no Anexo, quando não foram por acaso citados já no corpo da dissertação.)*

### Soneto I

Quer escrevamos ou falemos ou sejamos apenas vistos  
 Nunca somos aparentes. O que nós somos  
 Não se pode transferir para palavra ou rosto.  
 Nossa alma é infinitamente distante de nós.  
 Por mais que confirmamos aos nossos pensamentos a vontade  
 De fazer nossa alma com artes de se mostrar provida,  
 Nossos corações são sempre incomunicáveis.  
 Naquilo em que nos mostramos somos ignorados.  
 O abismo de alma a alma não pode ser transposto  
 Por nenhum engenho do pensamento ou truque da aparência.  
 Aos nossos próprios eus nós estamos confinados  
 Quando pronunciamos ao nosso pensamento nosso ser.  
 Nós somos nossos sonhos de nós mesmos, almas por vestígios,  
 E uns aos outros sonhos dos sonhos dos outros.

## Soneto II

Se aquela parte aparente da fruição da vida  
 Que o excitado sentido da carne circunscreve fosse vista  
 Por algo salvo a visão reflexa e cocarnal,  
 A alegria, a carne e a vida se poderiam provar nada mais que uma  
 [grosseira tela.

Felizmente o corpo da verdade não é nenhum ser visível,  
 A aparência mesmo como aparente mente,  
 Felizmente nosso sentido fechado, negro, vago e caloroso da visão  
 É a sufocada vista de olhos vendados.

Donde o que resulta para o senso da vida que o pensamento tem?  
 [Nada.

Tudo é ou o mundo irracional que nós vemos  
 Ou alguma coisa outra cujo ser desconhecida decompõe  
 Sua serventia para uso do pensamento. Daí me dominar  
 Uma dolorosa ânsia de vômito pela vida, um visceral  
 Ódio espiritual do que buscamos e choramos.

## Soneto III

Quando eu penso que meu verso mais desprezível será  
 Mais ao dispor do tempo que meu todo criador,  
 Que os olhos futuros mais claramente me sentirão  
 Nesta página tinta que diretamente na minha alma;  
 Quando eu, em conjectura, me ponho a ver  
 Bons meus leitores nalguma posteridade,  
 Gratos a alguma ideia do meu ser  
 Que nem mesmo rima com minha defunta alma verdadeira;  
 Uma raiva da essência do mundo,  
 Que faz isso assim, ou pensável dessa maneira,  
 Pega minha alma pela garganta e a faz lançar  
 Em noturnos horrores de cisma desesperada,  
 E eu me torno a mera sensação de uma raiva  
 Que carece das próprias palavras que lhe a raiva aliviaria.

## Soneto IV

Eu não te podia pensar como um ajuntamento de pedaços podres,  
 Porém tal eras tu, pois tinhas havia muito morrido;  
 Porém tu vivias inteiramente na visão do meu pensamento  
 E o que tu eras em mim não tinha fugido jamais.  
 Além disso, eu tinha fixado os momentos da tua beleza –  
 Teu sorriso evanescente, a prontidão dos beijos teus,  
 E a memória tinha ensinado ao meu coração o dever  
 De sempre te conhecer naquela imortalidade.  
 Mas, quando vim aonde tu jazias e vi  
 As flores naturais a te ignorarem inocentemente  
 E a usurpadora grama, em falhas casuais,  
 Emoldurando a lápide onde o teu nome estava,  
 Não soube eu o que sentir, nem o que ser  
 Para com a discrição material do teu fado.

#### Soneto V

Como posso eu pensar ou mover meus pensamentos para a ação  
 Quando a mesquinha urgência da necessidade de cada dia  
 Comprime penosamente a uma distração supérflua  
 Minha alma aterrorizada perante a avidez temporal dos trabalhos do  
 [mundo?  
 Como posso eu fixar meus pensamentos sobre a tarefa  
 Que minha alma nasceu para crer que deve realizar  
 Quando todo momento tem um pensamento a exigir  
 Que satisfeito seja o anelo imediato da sua deixa?  
 A riqueza que eu juntaria para me casar com minha Musa  
 E levantar a nossa casa no mais alto vir a ser  
 Se torna dissolvido por necessidades da praxe de cada dia  
 E eu me sinto desprovido de infinitude,  
 Como um autêntico cristão pecador, levado mercê da carne a cada  
 [dia  
 A perder por ação sua o almejado céu.

#### Soneto VI

Como um mau orador, demasiadamente livresco,  
 Inunda sua intenção som chama fabricada  
 E, como um relógio, dá corda com pensado afastamento

No que devia ter sido feito por um instinto interior;  
 Ou, como um espírito prosaico, tornado poeta à força,  
 Carecendo de música mais sutil a sua métrica,  
 Com inútil cuidado labora apenas para ser desprezado  
 Cortejando em discurso alheio o favor da musa;  
 Eu estudo como amar ou como odiar,  
 Distanciado do sentimento pela consciência,  
 O pensamento a se sentir forçado à apatia  
 Mesmo quando a natureza da sensação é violenta;  
 Como quem aprendesse a nadar fora do rio,  
 Quando mais perto de saber, tão longe quanto sempre.

#### Soneto VII

Tuas palavras me torturam, o que pouco te aflige –  
 Que uma inteira morte anule meu inteiro pensamento;  
 E eu me sinto torturar, não porque acredite em ti,  
 Mas porque não te posso desacreditar.  
 Será que aquilo que em mim agora contém as estrelas  
 Vai ser pelas mesmas contidas estrelas sobrevivido?  
 Assim seria o Fado completamente injusto. Porém qual verdade  
 impede  
 Que a verdade de um Fado completamente injusto seja acreditada?  
 A conjectura não pode ajustar ao mundo visível  
 Um traje dela que não esteja rasgado ou que cubra  
 Ou com seu traje estofado forjar um outro mundo  
 Sem que seu morto engodo se descubra;  
 Assim, visto que tudo pode ser, um pensamento ocioso bem pode  
 Outros pensamentos menos ociosos, os quais se sabem não mais  
 verdadeiros, desanimar.

#### Soneto VIII

Quantas máscaras usamos nós, e submáscaras  
 Sobre o nosso semblante de alma, e quando,  
 Se por passatempo a alma se desmascara a si mesma,  
 Sabe ela que a última máscara foi retirada e que está lisa a face?  
 A verdadeira máscara não sente o lado de dentro  
 Mas olha para fora da máscara com olhos comascarados.

Qual seja a consciência a iniciar tarefa,  
 O uso aceito da tarefa está laçado ao torpor.  
 Como criança amedrontada por sua face ao espelho,  
 Nossas almas, que crianças são, sendo esquecidas,  
 Imputam alteridade às caretas vistas  
 E ganham um mundo inteiro no esquecerem a causa;  
 E, quando um pensaento desmascara o mascaramento da nossa  
 [alma,  
 Não vai ele mesmo desmascarado ao desmascaramento.

#### Soneto IX

Oh, ser ocioso amando a ociosidade!  
 Mas eu sou ocioso em completo ódio de mim;  
 Sempre no sonho da ação, na tensão falsa  
 De falsa ação que ato nunca será.  
 Como uma fera autoencurralada num covil,  
 Minha vontade de agir ata com excesso a minha ação,  
 Não agir acorrenta o pensamento com desespero enraivecido  
 E agir com raiva faz desespero obsessão.  
 Como alguém afundando em uma areia traiçoeira,  
 Cada gesto para se soltar afunda mais;  
 O esforço não vale nada, e para levantar a mão,  
 Ainda que mais lentamente inútil, não temos força.  
 De modo que eu vivo a vida morta que cada dia traz  
 Replanejando para o replanejamento do dia seguinte.

#### Soneto X

Como a uma criança, eu disse ao meu coração que ele dormisse  
 Com promessas vazias de um dia que virá,  
 E ele dormiu antes porque minhas palavras faziam dormir  
 Que por uma ideia do que elas queriam dizer.  
 Pois, se ele se preocupasse com o sentido, não acordaria  
 E questionaria mais atentamente o prazer de amanhã?  
 Não se acercaria mais de perto de minhas palavras para aceitar  
 A promessa na medida do seu quinhão?  
 Assim, se ele dormiu, foi porque ele se preocupava apenas com o  
 Presente uso calmante da alegria prometida,

Agradecendo o fruto apenas pela flor que o precede,  
 A qual melhor agrada os sentidos menos ativos.  
 Assim eu detenho o coração com enganos  
 Dos quais ele se sabe parte.

#### Soneto XI

Como uma nau que a tempestade impele adiante no seu curso,  
 Pelas próprias privações nossa alma se faz mais segura.  
 As mesmas coisas que fazem a viagem pior  
 Fazem-na ser melhor; seu risco é seu amparo.  
 E, como a tempestade deriva da tempestade, nosso coração  
 Dentro do risco sem correr risco cresce;  
 Um porto está tão mais perto quanto do porto nos distanciamos –  
 O porto para onde nossa direção levada nos leva.  
 Se nós ganhamos conhecimento para lucrar cruzado, isto  
 Da tempestade nós aprendemos, quando no auge a tempestade  
[impera –  
 Que a negra presença da sua violência é  
 A promessa que nos aproxima de longínquos céus azuis.  
 Aprendamos nós não mais que a arte do timoneiro,  
 E a própria força da tempestade se casará com nosso intento.

#### Soneto XII

Como o solitário, assustado usuário de uma estrada noturna  
 Subitamente olha para o lado, nada detectando,  
 Porém na sensação do seu medo carrega ainda o peso  
 Daquele quase nada de que ele apenas suspeita;  
 E o frio terror dele se aproxima  
 De algo que do nada lança um encanto,  
 Que, quando ele se move, para maior pavor não está lá,  
 E é apenas visível quando invisível:  
 Assim eu reviro o mundo em pensamento,  
 E ao não ver nada não ganho coragem,  
 Mas meu maior terror, em nenhuma causa vista fundado,  
 A esse pressentido vazio corpóreo eu abandono,  
 E tiro meu senso de horror ao mistério de  
 Apenas não ver mistério no mistério.



## Soneto XIII

Quando eu devia estar adormecido à minha própria voz  
 Ao te falar o quanto teu amor é o meu sonho,  
 Me acho ouvindo-me a mim mesmo, o som  
 Das minhas palavras estranhado ao meu ouvi-las.  
 Porém não te espantes: isso é a alma do poeta.  
 Eu não te poderia dizer bem de como eu amo,  
 Não amasse eu menos por sabê-lo, fosse todo  
 Meu ser o meu amor e nenhum amor pensado para provar.  
 O que a consciência torna mais pela consciência  
 Ela torna menos, pois ela o torna menos ele mesmo.  
 O senso que eu tenho do amor não poderia meu amor enriquecer  
 Não consumisse por isso a riqueza do próprio amor.  
 O amor do poeta é isto (como nestas obras eu te provo):  
 Eu amo meu amor por ti mais que eu te amo.

## Soneto XIV

Nós nascemos ao pôr do sol e morremos antes da manhã,  
 E toda a escuridão do mundo nós conhecemos,  
 Como podemos nós supor sua verdade, filhos da escuridão,  
 Consequência obscura da claridade ausente?  
 Apenas as estrelas nos ensinam luz. Nós perseguimos  
 Sua difusa pequenez com pensamentos que erram,  
 E, embora seus olhos olhem através da completa máscara da noite,  
 Nada elas dizem contudo sobre as feições do dia.  
 Por que deveriam essas claras negações do todo  
 Mais do que o todo negro os olhos atrair saciados?  
 Por que aquilo que chama de “digno” a alma cativa  
 Acrescenta ao pequeno e do grande subtrai?  
 Assim, por nosso amor à luz, desejando-a por toda a extensão da  
 [noite,  
 Uma noturna ideia do dia nós sombriamente alcançamos.

## Soneto XV

Como um mau pretendente desesperado e tremendo

Pela sensação mista de não ser amado e amar,  
 Que com temeroso anseio meio que queria saber, disfarçando  
 Com o que desejaria provado o que teme logo provar,  
 Eu olho com olhos interiores com medo de olhar,  
 Porém tentado a olhar, para o valor  
 Que esse verso pode ter e me pergunto, sobre meu livro,  
 Que pensamentos dará ele à luz em corações alheios.  
 Mas, como quem realmente ama e, amando, espera,  
 Mas, esperando, teme, teme pôr as provas à prova,  
 E tateia sua mente por provas possíveis,  
 Adiando a verdadeira prova, por medo do desdém,  
 Eu diariamente vivo, na fama que sonho ver,  
 Mas pelo meu pensamento do pensamento dos outros sobre mim.

#### Soneto XVI

Nós nunca gozamos o gozo a um tal ponto  
 Que o pesar deseje que o gozo tivesse sido gozado,  
 Nem tem o pesar poder que desaponte  
 Ao recordar não a ideia do passado gozo, porém sua aparência.  
 Porém o gozo era gozo quando foi gozado  
 E pós-gozado quando recordado enquanto gozo,  
 Ele deve ter sido gozo antes que o seu gozo passasse enfim  
 E, recordado, gozo ainda, pois ter passado doeu.  
 Mas oh! Tudo isso é inútil, pois o gozo está em  
 Gozar, não em pensar sobre gozar.  
 O seu próprio refletir o pensamento sobre si mesmo peca,  
 O mero refletir destruindo a vida concreta.  
 Porém, quanto mais pensamento nós pensamos para provar  
 Que não devemos pensar, mais do gozo nos distanciamos.

#### Soneto XVII

Meu amor, e não eu, é o egoísta,  
 Meu amor por ti ama a si mesmo mais do que a ti;  
 Inclusive, mais do que a mim, em quem ele existe,  
 E me faz viver para que se possa alimentar de mim.  
 No país das pontes a ponte é  
 Mais real do que as terras que ela reúne;

Assim no nosso mundo, todo de Relação, isto  
 É verdadeiro – que mais verdadeiro é o amor do que os amantes.  
 Este pensamento portanto chega facilmente às portas da Dúvida –  
 Se nós, substância contemplativa deste mundo, não somos  
 Meros Intervalos, a Ausência de Deus e mais nada,  
 Lacunas no Pensamento e Consciência reais.  
 E, se é possível ao Pensamento produzir tal fruto,  
 Por que não o seria para a Verdade?

#### Soneto XVIII

Espaço indefinido, que, por noite de mema substância,  
 Num só negro mistério dois mistérios vagos une;  
 As estrelas errantes, cuja luz inumerável  
 Repete um mistério até que a conjectura acabe;  
 O fluxo do tempo, conhecido por bolhas que estouram desde o  
[nascimento;  
 O abismo de silêncio, vazio sequer de nada;  
 O labirinto de altos muros do pensamento, que ao confuso dono  
[aflige  
 Porque os fios estão perdidos e esquecido o plano;  
 Quando eu penso nisso, e que aqui estou,  
 O pensador dessas ideias, afetadamente sábio,  
 Levantando ao meu pensar a coisa que é minha mão  
 E olhando para ela com olhos vazios de pensamento,  
 A prece do meu pensamento vê para além  
 Da escuridão universal deserta e vasta.

#### Soneto XIX

A beleza e o amor que ninguém os separe,  
 Que a exata Natureza combinou,  
 Dando à Beleza amor como fado derradeiro  
 E ao Amor beleza como verdadeira cor.  
 Que não seja senão amigo quem achar a alma bela,  
 Mas que ninguém ame para além da ideia do corpo,  
 De modo que a união testemunhada do casal ateste  
 A verdade da beleza que cada um buscava no outro.  
 Eu não te poderia amar senão por arremedo

Do amor e de ti e da minha própria feiura;  
 Portanto a tua beleza eu canto e não te desejo,  
 Dando graças aos Deuses que não desejo fora do lugar,  
 Evitando assim que, como um escravo desejando as roupas do rei,  
 Obtidas estas, lhes causaria mau só com usá-las.

#### Soneto XX

Quando no crescente círculo do renascer  
 A uma nova carne minha viajada alma vier  
 E provar de novo a terra deslembrada  
 Com a velha saudade do lar imortal,  
 Eu revisitarei esses mesmos campos mutantes  
 E colherei as velhas novas flores com a mesma sensação,  
 Que algum pequeno sopro de tolhida recordação produz,  
 De mais idade que meus dias nesse engano?  
 Lamentarei de novo estranhas faces perdidas  
 Das quais a memória presente se esqueceu  
 E que apenas em porções de vagueza são lançadas  
 Para fora do mar fechado e da noite escura do pensamento?  
 Fosse tua face uma, quão doce não seria,  
 Ainda que por uma cega sensação, me recordar de ti!

#### Soneto XXI

O pensamento nasceu cego, mas o Pensamento sabe o que é ver.  
 Seu cuidadoso tato, decifrando formas nos contornos,  
 Ainda sugere a forma como algo cujo autêntico ser  
 O mero tato descobridor com incerta escuridão encobre.  
 Porém de onde, senão da suposta vista, o tato ensina  
 Que tato não é senão sentido fechado e vazio?  
 Como o mero tato, insatisfeito consigo mesmo, procura  
 Pela completa compreensão de algum sentido mais verdadeiro?  
 A coisa uma vez tocada, se o tato for agora omitido,  
 Permanece entretanto na memória real e externamente conhecida,  
 Então a intátil memória do tato está provida  
 Do senso de um sentido por meio do qual coisas distantes são  
 [mostradas.  
 Assim, pelo tato de não tocar, erroneamente certo,

A ideia que o tato tem de ver não vê as coisas mas a Vista.

#### Soneto XXII

Minha alma é uma rígida procissão, homem por homem,  
De alguma arte egípcia mais velha do que o Egito,  
Achada nalguma tumba cujo rito nenhuma suposição pode sondar,  
Onde tudo mais em matizado pó mofou.  
O que quer que seu sentido queira dizer, sua idade é irmã  
Daquela de sacerdócios cujos pés ficavam próximos de Deus,  
Quando o conhecimento era tão grande que era um pecado  
E a mera alma do homem demais para seu abrigo.  
Mas quando me pergunto o que quer dizer a procissão que sou  
E subitamente a observo, eu perco  
O sentido que tinha de a ver, nem posso experimentar  
Olhar de novo, nem tem a minha memória serventia  
Que pareça evocativa, salvo que ela evoca  
Um vazio de ter visto aquelas paredes.

#### Soneto XXIII

Assim como num dia fechado e toldado por nuvens,  
Quando as nuvens são uma nuvem até o horizonte,  
Os nossos sentidos racionais julgam o sol afastado  
E dizem “está sem sol” ou “não há sol”;  
E, no entanto, o mesmo dia por que eles falseiam a verdade  
É da essência que emana do sol oculto,  
As próprias palavras traem-se na mentira,  
A própria ideia de ausência vindo da presença:  
Assim mesmo julgamos nós através do Bem o que é mau,  
Fala de luz aquele que fale de luz ausente,  
E o deus ausente, virando o presente demônio,  
É ainda o deus ausente por uma questão de essência.  
A causa retirada, em sendo retirada, obtém com efeito  
(Sendo por isso causa ainda) o efeito negado.

#### Soneto XXIV

Alguma coisa em mim nasceu antes das estrelas

E viu o sol nascer de muito longe.  
 Nosso local, amarelo dia como de costume perturba,  
 Pois já comungou do dia absoluto.  
 Através da noite do meu pensamento, como a cauda que eu ouvisse  
 [de um vestido usado  
 Que eu nunca vi, arrasto esse passado  
 Que viu o Possível como uma aurora empalidecer  
 Sobre a perdida noite anterior a ele, muda e vasta.  
 Sua data é mais remota do que pode alcançar o nascimento de  
 [Deus,  
 Que não teve nascimento senão vir o mundo depois,  
 Daí o mundo para mim qual, depois de fala sussurrada,  
 O súbito ecoar de uma risada sem causa conhecida.  
 Que ele tem um sentido minha conjectura sabe,  
 Mas que ele tem um sentido é tudo que seu sentido mostra.

#### Soneto XXV

Nós estamos no Fado e dele somos e apenas nos faz falta  
 A exterioridade da alma para saber-nos a morada dele,  
 E não mais que compelimos o Fado para lá e para cá  
 Pela própria imanência do Fado na compulsão.  
 Nós estamos muito longe em nós da verdade objetiva  
 Para sabermos quanto não somos o que somos  
 E não vivemos senão no calor da juventude do erro  
 Porém jovens o bastante para ignorarmos sua atuante juventude.  
 A duplicidade da alma nos faz falta, para ver  
 A nossa presença exterior no meio das coisas,  
 Medindo pela alteridade nosso semblante  
 E vendo as cordas que atuam em nossa vontade de marionete.  
 Uma língua desconhecida fala em nós, em cujas  
 Palavras nós estamos, virados de costas para a realidade.

#### Soneto XXVI

O mundo é todo tecido de sonho e erro  
 E apenas uma certeza em nossa verdade pode jazer –  
 Que quando viramos para alguma coisa o espelho do nosso  
 [pensamento

Nós não a conhecemos por conhecê-la por esse meio.  
 Pois apenas um lado das coisas o espelho conhece,  
 E o conhece congelado a partir de sua solidez.  
 Uma dupla mentira sua verdade é; o que ela mostra  
 Na aparência verdadeira é falso e em lugar nenhum no lugar  
 [verdadeiro.  
 O pensamento tolda de nuvens o sentido cotidiano da nossa vida  
 [com estranheza, porém  
 Nunca da estranheza mais que que ela é estranha  
 Obtém nosso perplexo pensamento, pois nós não temos  
 Das palavras mais nada do que o sentido das palavras –  
 [conhecimento, verdade, mudança.  
 Nós sabemos que o mundo é falso, não o que é verdadeiro.  
 Porém nós continuamos pensando, sabendo que nunca saberemos.

#### Soneto XXVII

Como ontem é faz tempo! O passado  
 Está a uma distância fixa e infinita em relação a hoje,  
 E as coisas idas, as primeiras a viver como as últimas,  
 Igual e irreparavelmente distantes.  
 Como o vir a ser está sempre infinitamente  
 For a do lugar onde ele será Agora,  
 Como a onda avistada ao longe rio acima,  
 Que alcança não a nós, mas o fluxo refeito em onda!  
 Isto o tempo é, cujo ser é ter nenhum,  
 O tirano equânime dos nossos diferentes fados,  
 Que não pode ser subornado por um sol em pedaços  
 Ou logrado por novo uso das nossas cuidadosas datas.  
 Isto o tempo é, que ao túmulo vai levar  
 Meu coração, certo apenas disso e do meu medo.

#### Soneto XXVIII

A orla da verde onda brancamente assobia  
 Sobre a areia molhada. Eu olho, porém eu sonho.  
 Certamente a realidade não pode ser isto!  
 De algum modo, nalgum lugar, isto certamente não deve senão ser  
 [aparência.

O céu, o mar, esta grande extensão descoberta  
 De alegria exterior, essa grande porção de mundo que nós vemos,  
 Não é algo, mas algo interposto.  
 Só o que nisto não é isto é verdadeiro.  
 Se isto for ter sentido, se estar acordado  
 Não for senão este brilhante, grande sono das coisas,  
 Por mais rara poção eu tomarei meus próprios sonhos  
 E por verdade comungarei das imaginações,  
 Julgando um sonho demasiado amargo, maldição demasiado justa,  
 Este sonho comum dos homens, o universo.

#### Soneto XXIX

Minha vida exausta, que vive insatisfeita  
 À malograda margem de ser eternamente apenas isto,  
 A quem o poder de querer foi denegado  
 E o poder de renunciar faz igualmente falta;  
 Minha saciada vida, não tendo nada saciado,  
 Na carreira de se mover equilibrada sempre,  
 Dentro de seus sonhos privada de seus próprios sonhos –  
 Que esta vida mudem-na os Deuses ou levem-na embora.  
 Pois essa sucessão sem fim de horas vazias,  
 Como desertos após desertos, vagamente um,  
 Mina efetivamente as próprias forças oníricas  
 E embota mesmo a ativa inação do pensamento,  
 Manchando de apática vontade o sonhado ato  
 Duas vezes assim removido do fato não obtido.

#### Soneto XXX

Eu não sei que verdade a falsa inverdade  
 Desse triste senso do mundo visível pode possuir,  
 Ou se essa planta florida gera também um fruto  
 Na verdadeira realidade desconhecida.  
 Mas, como o arco-íris, nem da terra nem do céu,  
 Fica no úmido frescor de depois da chuva,  
 Uma esperança, não real porém não imaginada, jaz  
 Através do momento em que nos cessa a dor.  
 De algum modo, visto que a dor é sentida porém sentida como má,



A esperança tem melhor fundamento que ser esperada;  
 Visto que a dor é sentida como algo que nós não deveríamos sentir,  
 O homem tem uma razão natural para ter buscado,  
 Desde que o Tempo é Tempo e idade e pesar suas medidas,  
 Por um melhor abrigo que os prazeres temporais.

#### Soneto XXXI

Eu sou mais velho que a Natureza e que o seu Tempo  
 Por toda a idade atemporal da Consciência,  
 E meu adulto esquecimento do clima  
 Onde nasci não me faz um desterrado.  
 Anelos de um exilado pelos meus pensamentos escapam  
 Para a luz do dia da terra onde uma vez sonhei,  
 A qual não posso lembrar em cor ou contornos  
 Mas persegue minhas horas como algo que tivesse brilhado  
 E no entanto não é lembrado como luz,  
 Nem à esquerda ou à direita concebido;  
 E tudo em volta de mim sabe como se a vida estivesse morta  
 E o mundo fosse feito apenas para ser desacreditado.  
 Assim, eu ponho minha esperança na verdade desconhecida; porém,  
 Como a não ser pela esperança eu a verdade desconhecida  
 [obtenho?

#### Soneto XXXII

Quando eu tomo sentido do que ao sentido aparece,  
 O sentido é sentido antes que seja meu ou meu em mim esteja.  
 Quando eu ouço, o Ouvir, antes que eu ouça, ouve.  
 Quando eu vejo, antes de mim o abstrato Ver enxerga.  
 Eu sou parte Alma parte eu em tudo que toco –  
 Alma por aquela parte que ostento à luz do dia comum  
 E eu a parte sombria, que faz o sentido tal  
 Que eu posso errar por ele e meu sentido chamar de meu.  
 O resto é me perguntar o que esses pensamentos podem significar  
 Que vêm explicar e subitamente desaparecem,  
 Como mensageiros que simulam o aspecto de mensagem,  
 Explicando tudo menos a explicação;  
 Como se a chave de uma carta cifrada nós encontrássemos

E a descobríssimos escrita numa língua desconhecida.

#### Soneto XXXIII

Quem anda para trás, porquanto anda, avança,  
 Embora não avance quem anda para trás,  
 E aquele que procura, mesmo que com nada se depare,  
 Ainda se pode dele dizer que acha um vazio.  
 Esse paradoxo de ter, que não é nada  
 No significado que têm no mundo as coisas que este esconde,  
 É contudo verdadeiro quanto à substância do puro pensamento  
 E ali significa algo pelo nada que significa.  
 Pois pensar nada de fato ao nada ser confere,  
 Como dar nada é agir para nada dar,  
 E, para o mesmo pensamento verdadeiro e infalível, errar  
 É encontrar a verdade, ainda que na negativa.  
 Então por que chamar este mundo de falso, se a falsidade  
 For algo, e sendo algo algo por Ser?

#### Soneto XXXIV

Felizes os mutilados, os coxos, os loucos, os cegos –  
 Todos os que cunhados ao largo por nascimento avaro  
 Não devem obrigação de dever à humanidade  
 Nem têm lugar no seu sistema de valores.  
 Mas eu, que o Fado, não a Natureza, reduziu,  
 Por nenhuma lacuna exterior eu sendo isento,  
 Devo receber olhares acusadores quando falho,  
 Fixado na órbita geral do menosprezo.  
 O Fado, menos que a natureza em ser gentil com a falta,  
 Dando o mal, não se mostra como a causa externa,  
 Fazendo do nosso postigo livre-arbítrio o fundo do espelho  
 Que os próprios atos do Fado como em si mesmo mostra:  
 E os homens, como crianças, vendo a imagem lá,  
 Tomam lugar por causa e fazem nossa vontade o Fado conduzir.

#### Soneto XXXV

Bom. Eu terminei. Meu coração me pesa. Eu estou triste.

O dia lá fora, estátua vazia de luminoso azul,  
É completamente exterior, outro, feliz  
Pelo mero não ser eu (assim minha dor entende).  
Eu, que falhei em tudo, lamento  
Nada nessa hora senão ter lamentado,  
Pois no fado geral o que é falhar?  
Ora, o fado passando por Fado, é só falhar.  
Seja lá o que surja ou passe, o que importa isso,  
Se àquilo que importa nossa vontade não acrescenta nada?  
Achando a maior graça, vamos mundanizar a mente,  
Cônscios de que, se nós o fazemos, esse era o quinhão  
A que os astros nos vincularam, quando se fizeram  
Padrinhos do nosso nascimento e nosso sangue.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATHANASSIADI, P. (ed.); FREDE, M. (ed.). **Pagan Monotheism in Late Antiquity**. Oxford: Clarendon Press, 1999.

BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COELHO, António Pina. **Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa**. Lisboa: Verbo, 1971, 2 vol.

COELHO, Jacinto do Prado. **Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa**. São Paulo: Editora Verbo, 1977.

COMPAGNON, Antoine. **O Demônio da Teoria: Literatura e Senso Comum**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

EAGLETON, Terry. **Literary Theory: an Introduction**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

ELIOT, T. S., **Selected Prose of T. S. Eliot**. Nova York: Harcourt, 1975.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JENNINGS, Hargrave. **The rosicrucians: their rites and mysteries**. Londres: George Routledge and Sons, 4. ed. [1907]

LIND, Georg Rudolf. **Teoria Poética de Fernando Pessoa**. Porto: Inova, 1970.

LOPES, Maria Teresa Rita. **Fernando Pessoa et le Drame Symboliste**. Paris: F. C. Gulbenkian, 1977.

MARTINS, André (org.); HOMERO, Santiago (org.); OLIVA, Luís César (org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Livro do Filósofo**. São Paulo: Centauro, 2010.

PESSOA, Fernando. **Cartas de Fernando Pessoa a Armando Côrtes Rodrigues**. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

\_\_\_\_\_. **Da República (1910-1935)**. Lisboa: Ática, 1979.

\_\_\_\_\_. **Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas**. Mem Martins: Europa-América, 1986.

\_\_\_\_\_. **Obras em Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

\_\_\_\_\_. **Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias**. Lisboa: Ática, 1973.

\_\_\_\_\_. **Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação**. Lisboa: Ática, 1966.

\_\_\_\_\_. **Poemas Ingleses**. Lisboa: Ática, 1974.

\_\_\_\_\_. **Poemas Ingleses**, t. I, edição de João Dionísio. Lisboa: INCM, 1993a.

\_\_\_\_\_. **Poemas Ingleses**. São Paulo: Experimento, 1993b.

\_\_\_\_\_. **Poesia Inglesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1995.

\_\_\_\_\_. **Poesias**. Lisboa: Ática, 1970.

\_\_\_\_\_. **Textos Filosóficos**. Edições Ática: Lisboa, 1968, 2 vol.

\_\_\_\_\_. **Ultimatum e Páginas de Sociologia Política**. Lisboa: Ática, 1980.

SEABRA, José Augusto. **Fernando Pessoa ou o Poetodrama**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1974.

SPENCE, Lewis. **An Encyclopaedia of Occultism**. Nova York: Cosimo, 2006.

SIMÕES, João Gaspar. **Vida e Obra de Fernando Pessoa: História de uma Geração**. Lisboa: Bertrand, 1973.

WILLER, Cláudio. **Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.